



Handbuch

der

theologischen Wissenschaften

in encyklopädischer Darstellung

mit besonderer Rücksicht auf die

Entwicklungsgeschichte der einzelnen Disziplinen

in Verbindung mit Prof. DD. **Cremer** (Greifswald), **Grau** (Königsberg), **Harnack** (Dorpat), **Kübel** (Tübingen), **Luthardt** (Leipzig), **v. Scheele** (Upsala), **Fr. W. Schultz** (Breslau), **V. Schultze** (Greifswald), **L. Schulze** (Rostock), **Strack** (Berlin), **Volck** (Dorpat), **v. Zezschwitz** (Erlangen), Miss.-Insp. Prof. **Plath** (Berlin), Past. **Schäfer** (Altona), Lic. **P. Zeller** (Waiblingen)

herausgegeben von

Dr. **Otto Zöckler**,

ord. Prof. d. Theologie in Greifswald.

Dritter Band.

Systematische Theologie.

Zweite, sorgfältig durchgesehene, teilweise neu bearbeitete Auflage.



Nördlingen.

Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.

1885.

Zur gefälligen Beachtung!

Die neue Auflage des „Handbuchs der theologischen Wissenschaften“ wird (anstatt wie die erste in drei) in **vier Bänden** erscheinen, indem die beiden letzten Bände der ersten Auflage der bequemeren Gliederung wegen bei der neuen Auflage in drei Bände zerlegt werden. Demnach enthält:

Band I: **Die Grundlegung und die gesamte Schrifttheologie** — 51 Bogen, Preis geh. 13 M; in Halbfrz. gebdn. 15 M;

Band II: **Die historische Theologie** (Kirchengeschichte, Archäologie, Dogmengeschichte und Symbolik) — 31 Bogen, Preis geh. 8 M; in Halbfrz. gebdn. 10 M;

Band III: **Die systematische Theologie** (Dogmatik, Apologetik, Ethik) — 24½ Bogen, Preis geh. 8 M; in Halbfrz. gebdn. 10 M, und

Band IV: **Die praktische Theologie** (Evangelistik, Katechetik, Homiletik, Liturgik, Pastoraltheologie, Diakonik und Kirchenrecht) — Preis geh. 8 M; in Halbfrz. gebdn. 10 M

Der Gesamtumfang wie auch Gesamtpreis wird sich gegenüber der ersten Auflage also nur ganz unwesentlich vermehren.

Die Verlagsbuchhandlung.

Handbuch

der

theologischen Wissenschaften

in encyklopädischer Darstellung

mit besonderer Rücksicht auf die

Entwicklungsgeschichte der einzelnen Disziplinen

in Verbindung mit Prof. DD. **Cremer** (Greifswald), **Grau** (Königsberg), **Harnack** (Dorpat), **Kübel** (Tübingen), **Luthardt** (Leipzig), **v. Scheele** (Upsala), **Fr. W. Schultz** (Breslau), **H. Schultze** (Greifswald), **L. Schulze** (Rostock), **Strack** (Berlin), **Volck** (Dorpat), **v. Zezschwitz** (Erlangen), Miss.-Insp. Prof. **Plath** (Berlin), Past. **Schäfer** (Altona), Lic. **P. Zeller** (Waiblingen)

herausgegeben von

Dr. **Otto Zöckler**,

ord. Prof. d. Theologie in Greifswald.

Dritter Band.

Systematische Theologie.

Zweite, sorgfältig durchgesehene, teilweise neu bearbeitete Auflage.



Nördlingen.

Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.

1885.

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

Vorwort.

Der systematisch-theologischen Abteilung unsres Werks, die wir im Nachstehenden bieten, ist — abgesehen von einer beträchtlichen Zahl kleinerer Zusätze zum Text und zu den Literaturregistern — eine Erweiterung dadurch zu teil geworden, daß (übereinstimmend mit der Einrichtung des historisch- und des praktisch-theologischen Teils) eine allgemeine Einleitung in die systematische Theologie vorausgesandt wurde. Ihr haben wir die bei Auflage 1 einen Bestandteil der dogmatischen Prinzipienlehre bildende Übersicht über den Entwicklungsgang der Glaubenslehre und ihrer Literatur zugewiesen, selbstverständlich so, daß dieselbe zu einer Geschichte der systematischen Theologie im ganzen erweitert wurde. Von den hiedurch nötig gewordenen Zusätzen entfallen die meisten und die reichhaltigsten auf die Skizzierung des Ganges der systematischen Theologie während der neuesten Zeit, seit Beginn unsres Jahrhunderts. Was der entsprechende Abschnitt in der 1. Auflage (Prinzipienl. § 3, VII, S. 633 ff.) nur in Gestalt kurzer Andeutungen geboten hatte, die Übersicht über die Leistungen der nachschleiermacherschen Theologie auf systematischem (dort wesentlich nur auf dogmatischem) Gebiete, wird man jetzt erheblich genauer und eingehender zur Darstellung gebracht finden. Den namhafteren Vertretern der Systematik seit den 30er und 40er Jahren unsres Jahrhunderts (auf der überwiegend nach links hin gerichteten Seite bes. Hase, Biedermann, Lipsius, sowie Ritschl und seine Schule; auf der Rechten Dorner, Hofmann, Luthardt, Kahnis und bes. Frank) sind jetzt mehr oder minder einläßlich charakterisierende Skizzen gewidmet worden.

Da bei dieser einleitenden historischen Übersicht selbstverständlicherweise die Dogmatik als grundlegende systematische Disziplin bevorzugt werden

mußte, ergab sich die Beibehaltung der die beiden andren Disziplinen, die Apologetik und die Ethik, betreffenden geschichtlichen Skizzen (wesentlich in ihrer früheren Gestalt belassen, nur hie und da mit kleineren Zusätzen bereichert) als notwendig. — Daß der Apologetik jetzt die Stelle nach der Dogmatik zugewiesen ist, wird man als sowohl ihrem Inhalt und Charakter an sich, wie unsrer nunmehrigen Einrichtung des systematischen Teils entsprechend erkennen (vgl. S. 10 der Einl.). Eine besondere Darstellung der Polemik (nebst Irenik) als einer weiteren wichtigen Nebenform der Glaubenslehre konnte auch diesmal noch nicht zur Ausführung gebracht worden, ist aber — ebenso wie die Hinzufügung übersichtlicher Abrisse von den moraltheologischen Hilfsdisziplinen (namentlich der Moralstatistik) zur Ethik — für eine etwaige künftige Neubearbeitung des Handbuchs bestimmt in Aussicht genommen.

Den auch diesmal, wiewohl in geringerer Zahl, nötig gewordenen ergänzenden Zusätzen und Verbesserungen, welche auf S. VIII abgedruckt sind, wolle der geneigte Leser geeignete Berücksichtigung zu teil werden lassen. — Den bereits im Drucke begriffenen Schlußteil, welcher die praktisch-theologischen Disziplinen bieten wird, hoffen wir in etwa zwei Monaten ausgeben zu können.

Greifswald und Nördlingen.

Der Herausgeber und die Verlagshandlung.

Inhaltsverzeichnis
zum dritten Band.

D. Die systematische Theologie.

1. Einleitung in die systematische Theologie (dargestellt von Prof. Dr. Zöckler).

2. Die Dogmatik (Prinzipienlehre und System der Glaubenslehre).

a. Dogmatische Prinzipienlehre (dargestellt von Prof. Dr. Cremer).

Berichtigungen und Nachträge.

S. 13, Z. 25 v. u. lies: (Vom Friesschen und Herbartschen Standp.).

Ebend., Z. 20 v. u. füge hinzu (nach dem Werke von A. Schoel): Vgl. auch A. Schwarze, Die Stellung der Religionsphilos. in Herbarts System, 1880; O. Flügel, Ein neuer Angriff auf H.'s Rel.-Philos. [gegen Pfleiderer], in der Zeitschr. f. exakte Philos. 1885, I.

S. 14, Z. 8 (Lit. über Polemik) füge hinzu: P. Tschackert, Evang. Polemik gegen die röm. Kirche. Gotha 1885.

S. 35, Z. 3 v. u. lies „antimetaphysische".

S. 40, Z. 22 v. u. tilge die Worte: „M. Kähler, Die Wissenschaft der chr. Lehre von dem ev. Grundartikel aus. 2 Tle. Erlangen 1883. 84." Dagegen füge dieselben ein auf S. 41, hinter Z. 7 v. u., mit der Vorbemerkung: „Im wesentlichen gehört hieher auch:" rc.

S. 144, Z. 12 füge bei: J. S. Candlish, The kingdom of God, biblically and historically considered. Edinburgh 1885.

S. 158, Z. 12 v. u. (hinter „Schwenkfeldts, Weigels") füge hinzu: teilweise auch Arnds im „Wahren Christentum".

S. 158, Z. 5 v. u. (am Schlusse des Abschn. d) füge hinzu: Gegenüber Ritschls Bestreitung der Zulässigkeit eines Lehrstücks von der un. mystica überhaupt (bes. in: Geschichte des Pietismus II, 1., 1884) ist an die oben angef. Schriftstellen zu erinnern, welche das Treffende des Ausdrucks „myst. Einigung" zur Bezeichnung der persönlichen Liebe des Gerechtfertigten zum Erlöser und des Erlösers zu ihm mit genügender Evidenz darthun.

S. 227, Z. 20 v. o. (hinter Démonstrations évangéliques etc.) füge bei: 20 vols., Paris 1842 —1853. Vgl. auch dess. Dictionnaire d'apologétique catholique, 2 vols., ib. 1855.

S. 228, Z. 2 v. u. (hinter: Les splendeurs de la foi) füge bei: 5 vols.

S. 301, Z. 16 v. u. (hinter Gust. Schulze rc.) füge hinzu: Gegen religionslose Moral besonders F. P. Cobbe, Agnostic Morality (Contemp. Rev. 1883, Jun) und: A faithless World (ib. 1884, Dec.). Vgl. E. Beaussire, La crise actuelle de la morale (Rev. des d. M., 1884, 1. Août).

D. Die systematische Theologie.

1. Einleitung in die systematische Theologie

dargestellt von

dem Herausgeber.

Inhalt.

Einleitung in die systematische Theologie.

1. Begriff und Aufgabe der systematischen Theologie.

Die systematische Theologie (auch wohl dogmatische, oder thetische, oder spekulative Theologie) legt den Lehrgehalt des Christentums in seinem inneren Zusammenhange auf philosophisch-wissenschaftliche Weise dar. Was die Schrifttheologie nach exegetischer Methode aus den Tiefen der göttlichen Offenbarungsurkunde ans Licht fördert, und was die historische Theologie in seiner Entwicklung durch den vielhundertjährigen Gang der Kirche bis zur Gegenwart verfolgt: das führt die wissenschaftliche Arbeit des Systematikers auf korrekt nach gesunden logischen Prinzipien geordnete und möglichst vollständige Weise in einheitlicher Übersicht vor. Weder das Interesse einer präzisen Formulierung exegetischer Ergebnisse, noch das Interesse einer pragmatischen Gruppierung oder zweckmäßigen Periodisierung geschichtlicher Thatsachen kann auf den theologischen Systematiker bestimmend einwirken. Was ihn allein zu leiten hat, ist eben das systematische Interesse mit seinem auf wissenschaftliches Bauen und Bilden gerichteten Geistesdrang, das Interesse, „die Lehrsätze des christlichen Glaubens und Handelns in ihrer absoluten Wahrheit wissenschaftlich so darzustellen, daß aller Zweifel und Widerspruch und jede innere Zusammenhangslosigkeit des christlichen Denkens darüber verschwindet" (Lücke, Th. Stud. u. Krit. 1834, IV).

Es ist gegebener Stoff, an welchem der theologische Systematiker seine ordnende und wissenschaftlich konstruierende Thätigkeit zu erproben hat. Als die „wissenschaftlich gestaltete christliche Religion" (s. Hdb. I, Grundleg. § 1) befaßt die christliche Theologie notwendigerweise beide Hauptseiten dieser Religion, die lehrhafte wie die praktische in sich. Sonach wird auch im System der christlichen Theologie beides in organisch-einheitlichem Verbande zu konstruieren sein: die christliche Religion als Lehre und die christliche Religion als Leben. Das Dogma und das Ethos des Christentums bilden den zu systematisierenden Lehrstoff: beide in unzertrennbarem In- und Miteinander so verknüpft, daß zugleich auch ihre Aufeinanderfolge als eine organisch notwendige erscheint. Weder das Dogma noch das Ethos allein vermögen ein richtig konstruiertes christlich-theologisches System auszufüllen; und ferner: nur bei Voranstellung des dogmatischen Teils, als unumgänglicher Grundlage fürs Ganze, wird das System korrekt und mit fruchtbringender

Wirkung fürs christlich-religiöse Erkennen und Leben aufgebaut. Man kann nicht Anleitung zur Praxis erteilen ohne Voraussendung des Nötigen an theoretischem Wissen. Rothes Versuch, der systematischen (oder, wie sie bei ihm heißt, der spekulativen) Theologie das dogmatische Fach überhaupt ganz zu entziehen, und es erst an viel späterer Stelle, dem historischen Lehrbereich eingliedert, nachzubringen (Theol. Encykl., herausgeg. v. Ruppelius 1880 — vgl. Hdb. I, 104) dürfte schwerlich irgendwelche Nachfolge gewinnen. Was er als „Ethik" an die Spitze seiner spekulativen Theologie stellt, ist nicht einfache Ethik, sondern eben „theologische Ethik"; ganz wie das so betitelte selbständige Werk, hat es eine Fülle dogmatischer Lehraussagen, ja sozusagen die Quintessenz der ganzen Dogmatik in sich aufgenommen. So daß faktisch doch auch hier die das theoretische Moment des Christentums verarbeitende wissenschaftliche Funktion — gewöhnlich dogmatische Spekulation genannt (welchen Namen „dogmatisch" freilich Rothe wegen seines kirchlich-traditionellen Beigeschmacks flieht und lieber in die Rumpelkammer seiner historisch-„positiven" Theologie verweist) — an die Spitze gestellt und mit der grundlegenden Arbeit für das spekulative Lehrbereich betraut erscheint. Thatsächlich ist es also eine doppelte Dogmatik, die uns hier geboten wird: zuerst eine prinzipielle, der Ethik als ihre notwendige Substruktion einverleibte, dann viel später und in ganz anderem Zusammenhange eine traditional-historische, die Ergebnisse der Dogmengeschichte thetisch zusammenfassende. Beide in dieser Weise zu trennen, liegt kein genügender Grund vor. Eine solche zwiefache Dogmatik ist überflüssiger Ballast fürs theologische Lehrganze, ähnlich so mancher künstlichen Neubildung moderner Encyklopädiker (vgl. z. B. Räbigers „Symbolologie" neben der herkömmlichen Symbolik, Hdb. I, 83).

Es bleibe sonach bei der während der letzten drei Jahrhunderte (seit Daneau u. Calixt, s. u. § 4) mehr und mehr zu widerspruchsloser Anerkennung als notwendig und fruchtbringend gelangten Zweiteilung des systemat. Lehrstoffes. Desgleichen bleibe es bei der herkömmlichen Folge der beiden Grundfaktoren dieses Lehrstoffes als der einzig möglichen! Daß der so hergestellte Dualismus nicht als mechanisch-äußerliche Juxtaposition von Dogmatik und Ethik sich darstellen darf, und daß desgleichen eine derartige tyrannische Herrschaft des Zweiteilungsprinzips, wodurch die Hervorbildung gewisser Nebenfächer oder Hilfsdisziplinen aus dem einen wie dem anderen beider Hauptfächer unmöglich gemacht würde, ausgeschlossen bleiben muß, dies zu zeigen wird die Aufgabe der folgenden Abschnitte bilden.

2. Inhalt der systematischen Theologie, insbesondere der Dogmatik und Ethik als ihrer Hauptfächer.

Was der Christ glaubt, hat die Dogmatik auf wissenschaftlich geordnete Weise zu lehren; wie er seines Glaubens lebt, hat die christliche Ethik zu zeigen. Dort sind es die credenda, hier die agenda, dort die objektiven, hier die subjektiven Momente der christlichen Offenbarungswahrheit, die den Gegenstand des systematisch-theologischen Darstellens bilden. Dort wird das in Christo vermittelte Verhältnis des Menschen zu Gott,

hier wird sein christlich bestimmtes Verhalten zu ebendemselben beschrieben (v. Hofmann); dort gilt es die Beziehung des Christenlebens auf seine Prinzipien in Gott, hier die Beziehung ebendieses Lebens auf seine Zwecke in der Welt zu schildern (J. P. Lange). Wie immer man dieses Verhältnis zwischen Glaubens- und Sittenlehre zu einander definieren und wie man beide Gebiete von einander abgrenzen, nach welcher Norm man die hie oder da wegen Detailfragen entstehenden Grenzzwistigkeiten schlichten möge: jedem der beiden Gebiete verbleibt jedenfalls eine ansehnliche Fülle zu lösender Aufgaben, und bei einigermaßen gründlich eingehendem Verfahren des Darstellers resultiert für beide Disziplinen ein Umfang von ungefähr gleicher Stärke.

I. Die Glaubenslehre hat vor allem prinzipiellen Grund zu legen

A. durch eingehende Untersuchung der Fundamente der christlichen Glaubensgewißheit, oder durch religiös-psychologische Prüfung der Frage: wie kommt christlicher Glaube und christliches Erkennen zu Stande? Behufs Beantwortung dieser Frage nach der Genesis der christlichen Erkenntnis gilt es

1) das Wesen des Christentums im Verhältnis zu seinen allgemeinen Voraussetzungen (als: allgemeiner Gottesbegriff, Gewissen, sittliche Selbstgewißheit, Freiheits- und Verantwortlichkeitsbewußtsein des Menschen ꝛc.) genauer zu untersuchen;

2) die Entstehung der christlichen Gewißheit selber auf Grund christlicher Heilsverkündigung, sowie den Fortschritt des Glaubens von seiner unmittelbaren Urform zur wissenschaftlich vermittelten christlichen Erkenntnis zu beschreiben;

3) über beiderlei Quellen dieser christlichen Erkenntnis des Näheren zu handeln: die der Sphäre kirchlicher Überlieferung angehörigen allgemeinen und besonderen Bekenntnisse der Kirche, sowie den ihnen allen gemeinsam geoffenbarten Urquell religiöser Wahrheitserkenntnis; also über die Mitwirkung einerseits der kirchlichen Symbole andrerseits der hl. Schrift zum Zustandekommen christlicher Erkenntnis. — Mit dem Inbegriff dieser Voruntersuchungen beschäftigt sich die grundlegende erste Hauptabteilung der Glaubenslehre, welche früher mit dem schwerfälligen Namen der „dogmatischen Prolegomena", neuerdings einfacher als theologische Prinzipienlehre (bei Dorner: Pisteologie; sonst auch wohl Fundamentaltheologie oder Fundamentaldogmatik) bezeichnet zu werden pflegt.

B. Auf dem so gelegten Grunde erhebt sich das System der eigentlichen Glaubenslehre oder der s. g. speziellen Dogmatik, für welche der christliche Glaube etwas nicht erst zu Suchendes oder zu Begründendes ist, sondern eine in Schrift- und Kirchenlehre gegebene religiös-theologische Erkenntnis, deren Inhalt es systematisch zu entfalten gilt. Gemäß kirchlich überlieferter Lehrart (über deren Genesis unten, § 4, Genaueres zu berichten sein wird) schließt dieses System der christlichen Glaubenslehre, auf welchem sonderkirchlichen Standpunkt es aufgebaut werden möge, in sich die Hauptlehrstücke oder Dogmengruppen:

1) von Gott (spezielle Theologie, Trinitätslehre);

2) von der Kreatur, insbesondre vom Menschen und der Sünde (Kosmologie; Anthropologie);

3) vom **gottmenschlichen Mittler** oder von Person und Werk des **Erlösers** (Christologie; Soterologie);

4) von der **Zueignung des Heils** durch die **Gnade des hl. Geistes**, oder kürzer von der **Heilsaneignung** (Heilsordnung; — Soteriologie; Pneumatologie);

5) von der **Heilsanstalt** und deren Gnadenmitteln, nach ihrer Bethätigung im irdischen Diesseits (Lehre von der Kirche und den Sakramenten; Ekklesiologie);

6) von der **Vollendung des Heils** in der Zukunft des einzelnen Christen wie der christlichen Gesamtheit, oder von den **letzten Dingen** des Menschen und der Welt (Eschatologie).

Zerlegung des einen oder anderen dieser Abschnitte in eine Zweiheit (z. B. Teilung von Nr. 2 in einen selbständigen kosmologischen und einen anthropologischen Abschnitt; oder analoges Verfahren in bezug auf Nr. 3), wird je nach dem besonderen Bedürfnisse des Dogmatikers ebensowohl gestattet werden müssen, wie umgekehrt Zusammenziehung zweier oder mehrerer zu einer Einheit (z. B. Vereinigung von 5 u. 6 zu Einer ekklesiologisch-eschatologischen Dogmengruppe, oder auch von 4, 5 u. 6 zu Einem soteriologischen Schlußabschnitt: Lehre von der Aneignung und Auswirkung des Heils im individuellen wie im universellen Leben der Christenheit). Auch kann selbstverständlich vom ausnahmslosen Festhalten Aller an der im Obigen skizzierten Reihenfolge der dogmatischen Lehrstücke keine Rede sein; beispielsweise wird Voranstellung der Lehre vom Menschen vor die von Gott (wie in der Urform von Melanchthons Loci, vgl. § 4) hie und da immer wieder versucht werden; nicht minder werden die dogmatischen Vertreter des Katholizismus im allgemeinen dazu neigen, das Lehrstück von der Kirche und den Sakramenten dem von der Heilsordnung vorangehen zu lassen, u. s. f. — Das Mitenthaltensein ethischer Lehrmaterien in einigen dieser Hauptabschnitte des Dogmensystems mag schon gleich hier ausdrücklich hervorgehoben werden. Besonders die anthropologische Dogmengruppe mit ihrer Grundlegung der Lehre von der Sünde (beides, der Erb- oder Geschlechts- wie der Actualsünde) greift bereits stark ins moraltheologische Lehrbereich hinüber; nicht minder sodann die Heilsaneignungslehre samt der Lehre von Kirche und Gnadenmitteln, ja in mehrfacher Rücksicht auch die Eschatologie. Daran also, daß er die credenda vom Bereich der agenda, das christliche Glaubensbewußtsein vom christlichen Liebesleben nicht abstrakt trennen darf, sieht der Dogmatiker bei Errichtung seines Lehrgebäudes sich auf mehr als nur Einem Punkte erinnert.

II. **Die Sittenlehre** (Ethik). — Über die innere Gliederung des **christlich-ethischen Lehrstoffs** oder wenigstens über die bei ihr zur Verwendung gelangende Terminologie herrscht noch ziemlich viel Dissensus bei den Moraltheologen, sodaß auf diesem Gebiete von einer in ähnlichem Grade festausgeprägten Tradition, wie sie in bezug auf die Gliederung des dogmatischen Lehrmaterials im großen und ganzen besteht, nichts wahrzunehmen ist. Zweierlei Umstände dürften zur Erklärung dieses Sachverhalts besonders in Betracht zu ziehen sein: einmal die verhältnismäßige Jugend der (kaum seit einem Vierteljahrtausend bestimmt und entschieden von ihrer älteren Schwester, der Dogmatik losgelösten) Ethik als selbständiger theologischer Disziplin; sodann

das bald anziehende bald abstoßende Verhalten, welches eine außertheologische Schwesterdisziplin, die Ethik der Philosophen, auf die Lehr- und Konstruiermethode der christlich-theologischen Sittenlehrer auszuüben pflegt, in der Weise, daß bald der gesamte philosophisch-ethische Lehrapparat (zumal, wie bei Rothe ꝛc., die Einteilung des Lehrstoffs in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre) dem christlich-ethischen Lehrverfahren einfach oktroyirt wird, bald umgekehrt seitens der Vertreter des letzteren eine übertriebene Abneigung gegen die philosophische Sittenlehre bethätigt und so durch Stehenbleiben bei einseitig biblischen oder einseitig kirchlich-dogmatischen Begriffsbildungen und Schematismen eine schädliche Verengung und Verkümmerung der moraltheologischen Konstruktionen bewirkt wird. Dies letztere geschieht z. B. durch Versuche zur Einpressung des gesamten ethischen Lehrstoffs in den zwar altehrwürdigen und heiligen, aber für solchen Zweck doch nicht geschaffenen Rahmen des Dekalogs; oder durch solche Partitionen, wie das in soteriologisch-dogmatischer Hinsicht allerdings korrekte, aber nicht hinreichend erschöpfende Schema: Lehre von der Sünde, der Wiedergeburt, der Heiligung, u. s. f. — Ungeachtet des hier noch wahrnehmbaren Auseinandergehens der verschiedenen Lehrmethoden (vgl. unten, in Luthardts Darstellung, z. Anf. des „Systems der Ethik") beginnt doch über die Behandlung einiger Grundprobleme allgemach die wünschenswerte Verständigung sich einzustellen. Daß nämlich

A. eine ausführliche Einleitung prinzipiellen und methodologischen Inhalts, oder auch ein grundlegender allgemeiner Teil der Entwicklung des ethisch-theologischen Systems selbst vorauszusenden ist und daß darin, außer über Begriff, Inhalt und Aufgabe der ethischen Wissenschaft besonders auch über ihre Geschichte zu handeln ist, dürfte gegenwärtig als allgemein zugestanden zu gelten haben, mag immerhin noch viel daran fehlen, daß man Martensens Ausbildung dieses allgemeinen Teils zu einem theologischen Äquivalent der philosophischen Ethik (unter Anwendung des Schema: Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre) in ihrer Notwendigkeit allgemein zugestände und befolgte. — Was sodann

B. das System der christlichen Sittenlehre selbst betrifft, so wird eine Dreiteilung ihres Stoffes, die jenem trichotomischen Schema der philosophischen Ethik mehr oder weniger parallel geht und verwandt erscheint, aber die Beziehungen des sittlichen Subjekts und seines Handelns auf Christum überall bestimmter hervortreten läßt, jetzt ziemlich allgemein in Anwendung gebracht. Wesentlich allein steht v. Hofmann (1878) mit seiner übrigens geistvoll und tiefsinnig durchgeführten Bipartition des Stoffes, wonach des Menschen christliches Verhalten (vgl. o., z. Anf. d. §) zuerst als innere Gesinnung, dann als äußeres Handeln, und zwar als entweder direkt oder nur indirekt auf Gott bezügliches Handelu beschrieben wird. Bei weitem die Mehrzahl der modernen christlichen Ethiker verarbeitet ihr Material unter Zugrundlegung eines dreiteiligen Schema, dessen einzelne Momente bald so bald so benannt werden. Es ist das jene Tripartition, die bei Harleß sich der Namen: vom Heilsgut, dem Heilsbesitz und der Heilsbewahrung bedient; bei Schmid und Palmer der Namen: das natürliche Leben, Christus, das christliche Leben; bei Vilmar (u. ähnl. bei Wuttke) der Namen: von der Sünde, der Wiedergeburt, von Heiligung oder (populär): von der Krankheits-, Hei-

lungs- und Gesundheitsgeschichte des sittlichen Subjekts, u. s. f. Nach ähnlichem Schema geht Luthardt zu Werke, wenn er in dem unten gebotenen Abriß eines Systems der christlichen Sittenlehre die allgemeinen Kategorien alles Lebens, nämlich Werden, Sein und Thun zu Grunde legt, demgemäß also der Reihe nach handelt

1) von der christlichen Sittlichkeit in ihrem persönlichen Werden (a. schöpfungsmäßige Grundlage; b. sündige Wirklichkeit; c. Stand des Gesetzes);
2) von derselben in ihrer Wirklichkeit als tugendhafte Gesinnung (a. Tugend im allgemeinen; b. spezifisch christliche Tugend, d. i. Liebe zu Gott [mit Glaube als ihrem Grund und Hoffnung als ihrem Ziel]; c. Auseinanderlegung dieser christlichen Grundtugend in eine Mannigfaltigkeit besondrer Tugenden, und zwar zunächst im Verhältnis zu Gott; d. Bethätigung derselben Tugend der Gottesliebe gegenüber der Welt, und zwar sofern diese Gottes ist; e. Bethätigung derselben gegenüber der Welt, sofern sie widergöttlich ist).
3) von der christlichen Sittlichkeit in ihrer Erweisung als pflichtmäßiges Handeln (a. Christliche Selbstbethätigung in ihrer positiven Form; b. dieselbe in ihrer negativen Form; c. unmittelbar gegenüber Gott, als Gebet; d. innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft; e. innerhalb der Familiengemeinschaft; f. innerhalb der staatlichen Gemeinschaft; g. innerhalb der allgemein menschlichen Gemeinschaft).

Wie immer man bei Gliederung und Gruppierung des ungemein reichen ethischen Lehrstoffes im einzelnen verfahren möge: eine beträchtliche Zahl von Berührungen desselben mit korrespondierenden Lehrpunkten der Glaubenslehre wird sich niemals vermeiden lassen. Der Inhalt von Nr. 1 (populär = Krankheitsgeschichte des sittlichen Subjekts) geht dem anthropologischen sowie z. Tl. dem christologischen Lehrstoffe der Dogmatik ganz und gar parallel, ja bildet im Grunde nur eine Reproduktion desselben unter eigentümlichem Gesichtspunkte. In Nr. 2 (populär = Heilungs- oder Genesungsgeschichte des Menschen) kehren wichtige Hauptpunkte aus der Heilsaneignungslehre in eigentümlicher Auffassung wieder. Nr. 3 (populär = Gesundheitsgeschichte 2c.) deckt sich zum großen Teil mit Materien, die der Dogmatiker bei Behandlung des Lehrstücks von der Kirche gemäß den ihm eigenen Gesichtspunkten zu verarbeiten hat. u. s. f.

Daß, bei solcher Gemeinsamkeit eines beträchtlichen Teils vom Inhalt beider Disziplinen, der Versuch zu ihrer vollständigen Ineinsbildung, also zur Verschmelzung von Dogmatik und Ethik in Eine Disziplin, auch neuerdings noch ab und zu wiederholt wird, darf nicht Wunder nehmen. Siehe über die wichtigeren derartigen einheitlichen theologischen Lehrsysteme aus neuester Zeit (Rückert, Beck, Nitzsch, v. Hofmann) unten § 4 g. E.

3. Hilfswissenschaften und Nebenformen (angewandte Formen) der Glaubens- und der Sittenlehre.

I. **Die Religionsphilosophie als systematische Haupthilfsdisziplin.** Mit der Glaubens- und Sittenlehre als den beiden Hauptfächern des systematisch-theologischen

Lehrbereichs ist selbstverständlich der Inbegriff der zu denselben gehörigen Disziplinen noch nicht erschöpft. Als wichtige Hilfswissenschaften für Dogmatik und Ethik ließen sich, sofern man diesen Begriff der Hilfswissenschaften möglichst weit ausdehnen wollte, zuvörderst derartige historische Fächer wie Dogmengeschichte nebst Symbolik einerseits und christliche Sitten- oder Lebensgeschichte andrerseits in Ansatz bringen; gleichwie ferner die allgemeine Religionsgeschichte und die Geschichte der Philosophie als für beide systematische Hauptfächer ergiebige und unentbehrliche Rüstkammern in Betracht kommen (vgl. oben, Einl. in die histor. Theol., 5). Allein derartige Hilfsdisziplinen stehen nicht selbst innerhalb des systematischen Bereichs; sie gehören, gleichwie auch die Heilsgeschichte und biblische Theologie A. u. N. T.s 2c. zum Kreise der Voraussetzungen des dogmatisch-ethischen Studiums, können aber nicht als demselben gleichartige Wissensgebiete in näheren Konnex mit dessen encyklopädischer Stellung gebracht werden.

Dagegen erscheint als eigentliche Hilfsdisziplin für Dogmatik und Ethik, denselben homogen gestaltet kraft ihres spekulativen Charakters und ebendeshalb ins systematische Lehrbereich selbst hinein gehörig, nicht etwa außerhalb desselben zu stellen, die Religionsphilosophie. Sie bietet einen zwar auf religions- und kulturhistorischen Studien erwachsenen, aber nicht selbst historische, sondern vielmehr systematische Gestalt tragenden Überblick über die Religion nach ihrer Idee wie nach ihrer empirischen, in zahlreiche verschiedene Religionsformen auseinander getretene Erscheinungsform, und zwar dies um den Zusammenhang der Religion (sowie des von ihr dependierenden und durch sie beeinflußten Ethos) mit den übrigen Haupterscheinungen des menschlichen Geisteslebens wissenschaftlich darzulegen. Die Wichtigkeit eines solchen, freilich nur halb theologischen und deshalb öfter von Vertretern der spekulativen Philosophie als von Theologen zur Darstellung gebrachten Fachs, das als Unterlage für das dogmatische System ebensowohl wie fürs moraltheologische zu dienen beansprucht, leuchtet unmittelbar ein. Es fragt sich freilich, ob für ihre förmliche Einbürgerung in den theologischen Lehrorganismus hinreichende Bestimmungsgründe vorliegen (vgl. Hdb. I, 84 f.)? Jedenfalls hat die Religionsphilosophie, so gewiß ihr Entwicklung nicht bloß des Religionsbegriffs im allgemeinen, sondern insbesondere auch des christlichen Glaubensbegriffs obliegt, mit der dogmatischen Prinzipienlehre oder Fundamentaltheologie Vieles gemein. Sie deckt sich nur insofern nicht ohne Weiteres mit dieser ersten Hauptabteilung der theologischen Glaubenslehre, da das von ihr zu verarbeitende empirisch gegebene Material sich über ein außerordentlich viel weiteres, stoffreicheres und vielverzweigteres Gebiet ausdehnt und da ihr, Hand in Hand mit den Fortschritten der historischen Religionsforschung und des ethnologisch-kulturhistorischen Wissens überhaupt, eine fast von Jahr zu Jahr wachsende Fülle von Details zufließt, deren direkte oder wenigstens indirekte Berücksichtigung für ihre Konstruktionen nicht vermieden werden kann. Immerhin fehlt es nicht an Darstellern der dogmatischen Prinzipienlehre, welche das Wesentliche dessen, was der Religionsphilosophie obliegt, mehr oder minder geschickt und erfolgreich in ihre Aufgabe mit hereinnehmen suchen; gleichwie es andrerseits auch Bearbeiter der Apologetik gibt, welche (wie Ebrard, R. Baumstark 2c.) religionsphilosophisches und religionshistorisches Material in bedeutender

Ausdehnung mit verarbeiten. Um übermäßige Häufung des Lehrmaterials zu vermeiden, mag theologischerseits, wie dies auch gewöhnlich geschieht, eine derartige nebensächliche Mitbehandlung der Sache, zumal im Hinblick auf die allgemeine Religionsgeschichte als kirchenhistorisches Hilfsfach (s. Hdb. II, S. 22), als ausreichende Deckung des betr. wissenschaftlichen Bedürfnisses anerkannt werden. — Selbstverständlich wird bei nichttheologischen oder auch theologischen Darstellern der Religionsphilosophie als selbständiger Disziplin, vorausgesetzt daß ihnen keine prinzipiell glaubens- und christusfeindliche Haltung eignet, Wertvolles gelernt werden können (vgl. unten die Literatur).

II. **Apologetik, Polemik, Irenik als Nebenformen der Dogmatik.** Nicht eine Hilfswissenschaft der Dogmatik, wohl aber eine Nebenform derselben, eine zu besonderem religiös-wissenschaftlichem Zweck eigentümlich gestaltete oder angewandte Dogmatik, ist die Disziplin, der wir im vorliegenden Abriß des theologischen Lehrsystems ihre Stelle unmittelbar nach der Glaubenslehre angewiesen haben: die Apologetik. Ihr Zweck, bestehend in systematischer Darstellung der Selbsterweisung des Christentums als der Religion der Wahrheit, ist einerseits ein theoretisch wissenschaftlicher, andrerseits aber auch ein praktisch-religiöser, der Bekämpfung des Zweifels und Unglaubens geltender — ohne daß darum eine vollständige Hinüberziehung dieser Disziplin ins praktisch-theologische Bereich (wie Kienlen, Delitzsch, v. Hofmann, Düsterdieck und neuestens Steude sie gefordert) gerechtfertigt erscheinen könnte; vgl. dawider Kübel in § 1 seiner Apologetik, sowie Zöckler, Zur neuesten apol. Literatur, im „Beweis d. Gl.“, August 1884, S. 311 ff. Über die Stellung der Apologetik innerhalb des systematischen Lehrbereichs kann man, ebenso wie über die Abgrenzung und innere Gliederung des in ihr zu tradierenden Lehrstoffs, sehr verschiedener Meinung sein. Man kann ihre Verlegung an die Spitze des systematischen Lehrganzen verteidigen, wo sie dann eine der Fundamentaltheologie verwandte Bedeutung gewinnt und hauptsächlich prinzipielle Vor- und Grundfragen zu erörtern bekommt. Man kann aber auch sehr wohl, vorausgesetzt daß die Fülle ihrer Aufgaben und ihres Lehrmaterials möglichst gesteigert und ihr die wissenschaftliche Rechtfertigung nicht bloß des Glaubens, sondern auch der christlichen Sittlichkeit als Aufgabe zugewiesen wird, sie ans Ende des Ganzen, hinter die Ethik rücken — wo sie dann die Bedeutung eines Bindeglieds zwischen systematischer und praktischer Theologie, analog der Symbolik als einem Übergangsglied von der historischen zur systematischen Theologie erlangt. Wir betrachten diese verschiedene Plazierung der Disziplin, samt der dieselbe bedingenden wechselnden Gestaltung ihres Inhalts und ihrer Aufgabe, als z. Z. noch offne Fragen, über welche vielleicht erst viel spätere theologische Generationen sich einigen mögen. Was uns aber unfraglich erscheint, ist die Zugehörigkeit der Apologetik zur Gruppe nicht der praktischen, sondern der systematischen Disziplinen, und zwar als eines der Dogmatik vorzugsweise homogenen und wesensverwandten Faches, worin dogmatisches Wissen und Lehren gemäß bestimmten, teils wissenschaftlichen, teils praktischen Gesichtspunkten auf eigentümliche Weise kombiniert und reproduziert wird.

Gleich der Mehrzahl neuerer evangelischer Darstellungen der Apologetik erscheint auch die von D. Kübel unten gebotene nach Inhalt und Anlage so beschaffen, daß ihr die Stelle unmittelbar hinter der Dogmatik (nicht, wie in der 1. Aufl. d. Hdbuchs, vor derselben) zukommt. Es sind die Grundlehren der Theologie, der Christologie und der Soteriologie, um

deren wissenschaftliche Rechtfertigung es in den drei Hauptteilen der Skizze (1. der christliche Gottesbegriff als dem Lebensbedürfnis entsprechend; 2. die christliche Anschauung vom Gottmenschen als dem Heilsbedürfnis entsprechend; 3. die christliche Lehre vom Gotteswort als dem Wahrheitsbedürfnis entsprechend) sich handelt. Würde, wie in Luthardts apologetischen Vorträgen, der Darstellungskreis auch über das Bereich der christlichen Moral erweitert (so daß zu jenen dreien ein 4. Abschnitt hinzuträte, wie etwa: die christliche Sittlichkeit als dem sozialen Gedeihen der Menschheit einzig entsprechend), so wäre der richtige Platz für die Disziplin der am Schlusse des systematisch-theologischen Bereichs; gleichwie selbstverständlich derartige apologetische Versuche, die (wie das umfängliche Werk des gelehrten Dominikaners Alb. M. Weiß: Apologie des Christentums vom Standpunkt der Sittenlehre, Freib. 1879 ff.) den ethischen Faktor geradezu in den Vordergrund stellen, hinsichtlich ihrer encyklopädischen Stellung als zwischen systematischer und praktischer Theologie vermittelnd, darum aber nicht als ohne weiteres ins praktische Bereich hineingehörig, zu behandeln sind. — Auch falls die Apologetik, gemäß Beckschem Programm, durch besonders eingehende Behandlung ihrer aufs Naturbereich bezüglichen Partien sowie zugleich durch sorfältigere Kultivierung ihrer eschatol. Elemente zu einer Physica sacra oder christlichen Hoffnungslehre umgestaltet und so aus einer Neben- in eine Hauptdisziplin des systematischen Bereichs umgewandelt würde (vgl. über diesen hie und da auch außerhalb der Schule Beck's in Erwägung genommenen Gedanken: Hdb. I, 84), auch dann wäre die ihr gebührende encyklopädische Stelle am ersten wohl die hinter der Ethik, am Schluß der systematischen Theologie; diese würde alsdann eine Trilogie spekulativer Disziplinen parallel dem apostolischen Dreiklang Glaube, Liebe, Hoffnung in sich schließen. Unbedingt nötig würde freilich selbst dann (wie auch das abwechselnde Vorkommen der Trias πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη neben π., ἀγ., ἐλπίς im N. T. zeigt) die Stellung der Disziplin ans Ende der Reihe nicht genannt werden können. Es käme eben darauf an, ob der Darsteller die Ethik als vorhergegangen voraussetzte oder nicht.

Eine zweite Nebenform der Dogmatik oder eigentümliche Gestaltung des dogmatischen Lehrstoffs gemäß besonderem praktischen Bedürfnisse ist die Polemik. Sie widmet sich der Aufgabe, das Lehrsystem einer Sonderkirche gegenüber den abweichenden Lehren andrer Konfessionen und Sekten wissenschaftlich zu rechtfertigen, zeigt also ein verschiedenartiges Gepräge, jenachdem ein römisch- oder griechisch-katholischer Theologe oder ein Protestant dieser oder jener Denomination sie darstellt, sowie ferner je nach Art und Zahl der abgewehrten Lehrgegensätze (z. B. ev.-luth. Polemik gegenüber Rom allein, oder gegenüber röm. und griech. Kirche, oder gegenüber auch dem Calvinismus, den reformierten u. a. Sekten, u. s. f.). — Wird bei den Operationen dieser Disziplin dogmatisches Wissen im Dienste partikularkirchlicher Anschauungen und Bestrebungen verwendet, so tritt dagegen in der Irenik die Richtung auf das Ökumenische, Gesamtkirchliche als das Lehrverfahren bedingend und bestimmend hervor. Was ungeachtet der konfessionellen Sonderlehren den verschiednen Kirchen Gemeinsames bleibt, wird hier hervorgehoben; jenseit der trennenden Schranken des Partikularkirchentums wird auf die ursprüngliche Einheit zurückgegangen, und über jene Schranken hinaus wird dem einheitlichen Entwicklungsziele der Kirche Christi (Joh. 10, 16; Eph. 4, 13) nachgetrachtet. — Es besteht ein Verhältnis der Gegenseitigkeit und des Unterworfenseins unter ähnliche Geschicke zwischen diesen beiden komplementären Nebenformen der Dogmatik. Sie beide sind der Gefahr des Ausartens zu argen Zerrbildern dessen, was sie eigentlich sein und leisten sollen, in hohem Grade ausgesetzt. Die Polemik fällt auch heute noch bei manchen ihrer Vertreter in die gehässige, unwissenschaftliche Manier älterer Kontroverstheologen zurück. Die Irenik aber degeneriert leicht zu einer von klugen kirchenpolitischen Erwägungen geleiteten, die bestehenden Unterschiede leichtfertig vertuschenden oder verdeckenden Henotik (vgl. v. Scheeles Schlußkapitel: „Über kirchl. Unionsversuche“, Symb., S. 483 ff.). Andrerseits besteht ein gewisser verwandtschaft-

licher Zug zwischen beiden, ein Bestreben, sich miteinander zu verschmelzen oder in einer höheren Einheit aufzugehen. Als solche Kombination von Polemik und Irenik hat s. Z. (1852) J. P. Lange seine „Angewandte Dogmatik", den abschließenden Schlußband seines trilogisch gegliederten dogmatischen Werks geltend zu machen versucht. Gewöhnlicher wird die theologische Symbolik als diejenige Disziplin, worin die Grundzüge der Polemik und der Irenik in Eins gearbeitet werden, betrachtet und behandelt. In der That wird eine im richtigen Geiste aufgefaßte und gründlich ausgeführte Symbolik ein in der Hauptsache zureichendes Substitut für beide, die Polemik und die Irenik bilden können. Besondere kirchliche Zeitlagen aber und spezielle wissenschaftliche oder praktische Zwecke werden daneben das Bedürfnis nach monographischer Separatdarstellung, sei es der einen, sei es der anderen Disziplin, immer wieder aufs Neue, solange die Zeiten der ecclesia militans dauern, hervortreten lassen.

III. **Ältere und neuere Nebenformen oder Hilfsfächer der Ethik.** Gegen einige in früheren Jahrhunderten beliebte und zeitweilig noch, wenigstens im Katholizismus, zur Anwendung gelangende Nebenformen der Ethik gilt es auf evangelischem Standpunkte sich entschieden abwehrend zu verhalten. Weder die Asketik (Übungslehre, „Tugendmittellehre"), d. h. die Darstellung der Sittenlehre unter einseitig mystisch-klösterlichem Gesichtspunkte, noch die Kasuistik oder die Lehre von den Pflichtenkollisionsfällen oder Gewissensbedenken dürfen anders denn als krankhaft vereinseitigte Abarten oder Zerrbilder dessen, was die christliche Ethik eigentlich sein soll, beurteilt werden. Jene macht den Inhalt der christlichen Ethik zu einer bloßen Tugendlehre, und zwar im Geiste einer ungesunden, mit der echten evangelischen Freiheit unverträglichen Mönchsmoral, zusammenschrumpfen; diese handelt, und zwar gleichfalls in gesetzlich-äußerlichem, unevangelischem Geiste, den gesamten ethischen Lehrstoff unter der Rubrik der Pflichtenlehre ab. Sie beide, jene „Ethik der Mystiker" wie diese „Ethik der Kanonisten und Scholastiker" haben die Zeiten ihrer relativen Existenzberechtigung hinter sich. Zu ihrer Neubelebung darf wenigstens evangelischerseits nicht die Hand geboten werden.

Dagegen dürften einige andre Nebenformen, oder, wenn man will Hilfsfächer der theologischen Moral, für deren Kultivierung erst neuerdings Einiges geschehen ist, sich als wirklichem Zeitbedürfnisse entsprechende und darum notwendige Bereicherungen des systematisch-theologischen Bereiches erweisen. Es sind das hauptsächlich zwei Disziplinen, zu deren Anbau und Ausbildung die christliche Moraltheologie sich gedrängt sieht durch gewisse von modern naturphilosophischer und sozialwissenschaftlicher (soziologischer) Seite her erhobene Ansprüche, die auf einseitige Naturalisierung der sittlichen Grundbegriffe und Regeln, ja auf Umwandlung aller Ethik in Physik abzielen.

a) Gegenüber der alles höhere Geistesleben ertötenden Physiologie des medizinischen Materialismus dürfte eine unter christlich-ethischem Gesichtspunkte aufgefaßte Diätetik oder Lehre von der Ernährung des Menschen, seinem Verhalten in bezug auf Nahrungs- und Genußmittel — auch wohl Makrobiotik, Orthobiotik oder Trophologie zu benennen — sich mehr und mehr als wichtiges, ja unentbehrliches Hilfsfach herausstellen. Das Wesentliche dessen,

was die Asketik auf einseitige und krankhafte Weise erstrebte, dürfte in dieser Wissenschaft, wird sie richtig auf- und ausgebaut, zur Geltung gelangen. — Sind es vorzugsweise und zunächst Probleme der Individual-Ethik, womit diese Disziplin sich zu beschäftigen hat, so dient dagegen

b) die Moralstatistik der Erörterung einer Reihe wichtiger sozial-ethischer Materien im Hinblick auf die (wirklichen oder angeblichen) Ergebnisse einer der jüngsten Wissenschaften, der Statistik, deren sich gleichfalls glaubensfeindlicher Materialismus nicht selten bemächtigt, um Angriffswaffen gegen Christentum und Kirche zu gewinnen. Die erst seit ungefähr anderthalb Jahrzehnten durch Alex. von Öttingen in den Kreis des theologischen Forschens und Lehrens eingeführte Moralstatistik lehrt mittelst kritisch-spekulativer Würdigung der Resultate der volkswirtschaftlichen und kriminellen Statistik das wahre Verhältnis zwischem freiem und naturnotwendigem Handeln größerer Massen der christlich-sittlichen Gesellschaft (gegenüber kraß-pelagianischem, erbsündeleugnendem ethischem Autonomismus einerseits, und gegenüber geist- und freiheitleugnendem materialistischem Determinismus andrerseits) auf wissenschaftlich korrekte Weise feststellen. Die hohe Wichtigkeit dieser Disziplin, zumal auch in apologetischer Hinsicht, liegt auf der Hand. Ein gesteigertes Interesse an ihr dürfte besonders dann erwachsen, wenn, wie dies wohl mit zu ihrer Aufgabe gehört, die Ergebnisse der kirchlichen Statistik (vgl. Hdb. II, S. 23), sowie der allgemeinen Religionsstatistik in zunehmendem Maße in den Kreis ihrer Untersuchungen hereingezogen werden und so der Weg zur Gewinnung fester Regeln für die Behandlung wichtiger Fragen auf solchen praktisch-christlichen Bereichen wie namentlich die äußere und die innere Mission ꝛc. gebahnt wird.

Literatur.

Religionsphilosophie. (Vom Fries-Herbartschen Standp.): de Wette, Vorless. über die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen ꝛc., Berl. 1827; J. F. Fries, Handb. der Religionsphilos., Heidelb. 1832; M. W. Drobisch, Grundlehren der Religionsphilos., Leipz. 1840; G. F. Taute, Religionsphilos., v. Standp. der Philos. Herbarts ꝛc. Elbing 1840; 2. A. in 2 BB. Lpz. 1852. A. Schoel, J. Fr. Herbarts philos. Lehre von der Relig., quellenmäßig dargest. Dresd. 1884. ‖ (Vom Hegelschen Standp.): Hegel, Vorless. über die Philos. der Relig., herausg. v. Marheineke, Berl. 1832; 2. A. 1840; Billroth, Vorll. über Rel.ph. herausg. v. Erdmann, 2. A. Lpz. 1844; O. Pfleiderer, Religionsphilos. auf geschichtl. Grundlage, Berl. 1878; 2. A. in 2 BB. 1883. ‖ (Vom Schellingschen Standp.): Schelling, Philos. u. Relig., Tüb. 1804; Denkmal der Schrift v. d. göttl. Dingen, Tüb. 1812, u. a. m.; H. Steffens, Christl. Rel.philos., 2 BB., Bresl. 1839; E. A. v. Schaden, Über den Gegensatz des pantheist. u. theist. Standpunkts, Erlang. 1848; A. Peip, Religionsphilosophie, herausg. v. Th. Hoppe, Gütersloh 1879. — Vgl. auch: K. Ph. Fischer, Grundzüge des Systems der spekul. Theol. od. der Religionsphilos., Frankf. u. Erlang. 1854. G. Mehring, Die philos. krit. Grundsätze der Selbstvoraussetzung od. die Religionsphilos., Stuttgart 1864. P. Gloatz, Specul. Theol. ꝛc. (s. Hdb. II, 24). — Über W. Herrmann u. J. Kaftan als Religionsphilosophen vom Ritschlschen (bzw. neukantischen) Standpunkte s. u. 4: Gesch. der system. Theol.

Vgl. B. Pünjer, Geschichte der chr. Religionsphilos. seit der Reformation, 2 BB., Braunschweig 1880—83, sowie die methodolog. Hinsicht: E. Spieß, De religionum indagationis comparativae vi ac dignitate, Jenae 1871. G. H. Lamers, Die Wijsbegeerte in onze Theologie. Utrecht 1884.

Apologetik (s. unten in Kübels Darstellg., § 2).

Polemik. Für die ältere Kontroversliteratur von Chemnitz u. Bellarmin an vgl. Symbolik, o. S. 380. Neuere Darstellungen der Polemik (seit d. 19. Jahrhundert):

a) **protestantische** Darstellungen: **K. H. Sack**, Christliche Polemik, Hamburg 1838. **H. W. Jos. Thiersch**, Vorless. über Protestantismus u. Kath., Erlangen 1846, 2. A. 1848. **Dan. Schenkel**, Das Wesen des Protestantism., 3 BB., Schaffh. 1846 ff., 2. A. 1862 (sowie dess. popul. Werk: Gespräche über Prot. u. Kath., Heidelb. 1862 f.). **Sartorius**, Soli Deo gloria! Vergl. Würdigung ev.-luth. u. röm.-kath. Lehre n. Augsb. u. Trid. Bekenntnis, Stuttg. 1859. **A. Neander**, Vorless. über Prot. u. Kath. herausg. v. Meßner, Berl. 1863. **K. Hase**, Handb. der prot. Polemik gegen die röm.-kath. K., Lpz. 1862; 4. A. 1878. **Const. Schlottmann**, Erasmus redivivus, Hal. 1879—81.

b) **röm.-katholische**: **Giov. Perrone**, S. J., Card. († 1876): Praelectiones theologicae, 9 tt., Rom. 1825 ff. (36. edit. 1881). **J. Döllinger**, Kirche und Kirchen, Papstthum u. Kirchenstaat, München 1861. **J. G. Kraft**, Kirchl. Wiedervereinigung; popul. Darstellung des zwisch. Prott. u. Kath. obwaltenden Glaubensunterschieds, Mainz 1871 (bigott-ultram., wie auch d. folg.). **H. v. d. Clana**, Protest. Polemik gegen die kath. Kirche; popul. Skizzen &c. Freib. 1874.

c) **griechisch-katholische**. S. oben Dogmengesch. S. 381, und vgl. das ungemein reichhaltige (206 orthodoxe Polemiker aufführende) literarhist. Werk von Andronik. **Demetrakopulos**: Graecia orthodoxa s. de Graecis, qui contra Latinos scripserunt et de eorum scriptis. Lips. 1872.

Wegen der polemischen Lit. für u. wider die evang. Union vgl. ob., KGesch. S. 233.

Irenik. Außer Planck, Joß, Lechler (ob. II, S. 487): **Leop. Schmid**, Geist des Katholizismus. Grundlinien einer christl. Irenik, 4 BB. Gießen 1848 ff. **F. Lücke**, Über Alter, Verfasser, urspr. Form u. Sinn des kirchl. Friedensspruches: In necessariis unitas etc., Götting. 1850. **D. Schenkel**, Der Unionsberuf des evang. Protestantismus &c. Heidelberg 1855. (**W. Dittmar**): Pax vobiscum. Die kirchl. Wiedervereinigung der Katholiken und Protestanten, histor.-pragm. beleuchtet v. e. Protestanten, Bamberg 1863. **Hasse**, Grundlinien christlicher Irenik, Leipz. 1882. (Vgl. d. Art.: „Moderne Ireniker", Evang. KZ. 1882, Nr. 18 f.). || Vom anglikan. Standp. aus: E. B. **Pusey**, Eirenikon, Lond. 1865—70. || Vom röm.-kath. Standp.: Augustin **Cochin** († 1872), Les espérances chrétiennes. Par. 1884.

Diätetik. **Chr. W. Hufeland**, Makrobiotik &c., Jena 1796; neueste Aufl. von Steinthal 1873. **Ideler**, Allg. Diätetik, Halle 1846. **Feuchtersleben**, Diätetik d. Seele, Wien 1838 u. ö. (z. B. noch Hamb. 1880). **Klencke**, Diätetik der Seele (2. A. des Buchs: Die menschl. Leidenschaften), Lpz. 1873. **Ders.**, Hauslexikon der Gesundheitslehre f. Seele u. Leib, Lpz. 1871 ff. || **Fr. Küchler**, D. Lehre v. der Ernährung des Menschen (Trophologie), Bern 1877. || **Joh. Ranke**, Die Ernährung des Menschen, Münch. 1875; 2. sehr verm. und verb. Aufl. 1883. **J. König**, Die menschl. Nahrungs- und Genußmittel, Berl. 1880 (— diese beiden mehr nur physiologisch, jedoch nicht einseitig materialistisch, wie z. B. Moleschotts Physiol. der Nahrungsmittel [1850 u. ö.] u. a.). || **E. Schwertzell**, Die Wissenschaft der christl. Wohlfahrt des Menschen &c. Bremen 1884.

Teilweise hieher gehörig auch die überaus weitschichtige Literatur über **Hygieine**, z. B. **Jolly**, Hygiène morale, Par. 1845; **Riant**, Leçons d'hygiène, 1873; **Oesterlen**, Handb. der Hyg., 3. A. Tüb. 1876.

Ferner die Lit. des **Vegetarismus** als einer krankhaften Übertreibung und Vereinseitigung gewisser diätetischer Lehren und Grundsätze (Gleïzès, Th. Hahn, R. Spinger, E. Baltzer, R. Nagel, Nichols, F. W. Newman u. a. m.).

Moralstatistik. Frühere Vorarbeiten: **Guerry**, Essai sur la statistique morale de la France, Par. 1833. Ad. **Quetelet**, De l'homme, Par. 1835. **M. W. Drobisch**, Die moral. Statistik u. die menschl. Willensfreiheit, Lpz. 1867. **W. Hollenberg**, Welchen Werth hat die Statistik der sittl. Thatsachen für die sittl. Wissenschaften u. welchen Einfluß muß sie auf deren Studium üben? Haarl. 1876. **Ders.**, Die s. g. Gesetzgebg. in d. chr. Ethik, ebend. 1880. || **Hauptwerk**: **Alex. v. Oettingen**, Die Moralstatistik u. die chr. Sittenlehre, 2 Tle., Erlang. 1868 f., 2. A. 1874. Vgl. dessen neuere Monographien: Obligator. u. fakultat. Civilehe n. den Ergebnissen der Moralstat., 1881; Über akuten u. chron. Selbstmord, 1881. || **H. Morselli**, Der Selbstmord; e. Kapitel aus der Moralstatistik, Leipz. 1881. || M. **Caro**, Problèmes de morale sociale, Par. 1876. **Guyau**, La morale anglaise contemporaine, ib. 1880. A. **Fouillée**, La mor. contemporaine, in d. Rev. des deux Monds 1880, 1. Juill. Lesl. **Stephens**, The science of ethics, Lond. 1882 (darwin.-utilitarist.).

4. Geschichte der systematischen Theologie, insbes. der Dogmatik als ihrer grundlegenden Hauptdisziplin.

I. **In der alten Kirche.** Während des Gründungsjahrhunderts der Kirche hatte das christliche Glaubensbewußtsein, wo es lehrhaft dargestellt wurde, die Form apostolischer oder evangelistischer Heilsverkündigung (Predigt, *κήρυγμα*) getragen. Im ersten nachapostolischen Jahrhundert waren die Form der Apologie des Glaubens gegenüber Juden und Heiden, sowie die der Polemik gegen häretische Irrlehren hinzugetreten (vgl. Hdb. I, 24 ff.; II, 33 ff.). Erst seit Anfang des 3. Jahrhunderts tritt bei den Alexandrinern unter dem Einflusse der hellenischen, insbesondere der stoischen und platonischen Philosophie ein Streben nach systematisch geordneter Zusammenfassung der christlichen Glaubenswahrheiten hervor. War bei Clemens von Alexandrien dieses Streben über eine unbestimmte und ahnungsmäßige Vorstellung vom Gesamtumfange des christlichen Lehrsystems noch nicht hinausgekommen, so wurde sein Schüler Origenes durch seine 4 Bücher *Περὶ ἀρχῶν* zum Vater der Dogmatik, sofern er alle Grundbegriffe oder Hauptlehren des Christentums darin zum erstenmal einer zusammenhängenden spekulativen Erörterung unterwarf. Freilich entbehrt das von ihm dargebotene dogmatische System noch einer festen Ordnung seiner einzelnen Materien. Zwei verschiedene Einteilungsweisen: nach der Trinität und nach dem Schema: Gott, Welt und Heil (Theologie, Kosmologie, Soteriologie) schweben ihm nebeneinander vor und durchkreuzen einander, sodaß es zur einheitlichen Durchführung eines Planes noch nicht kommt. Das Lehrstück von den Sakramenten fehlt noch ganz; der grundlegenden Lehre von der hl. Schrift wird verkehrterweise erst am Schlusse des Ganzen, in Bd. IV ihre Stelle angewiesen (Näheres s. I, S. 27). Immerhin wirkte das Werk bahnbrechend und wohlthätig anregend, besonders sofern es überhaupt eine spekulative Behandlung der Dogmen zum erstenmal unternahm, d. h. die Glaubenssätze des Christentums mit sich selbst, mit der Bibel und mit der Philosophie in Einklang zu bringen und so die angestrebte Harmonie zwischen Glauben und Wissen oder die „wahre Erkenntnis" (*γνῶσις ἀληθής*, im Gegensatze zur falschen der Gnostiker) im einzelnen durchzuführen versuchte.

Auf diesem Wege einer Ineinsbildung von Philosophie und Christentum schritten die großen Christologen von alexandrinischer Grundrichtung im 4. Jahrhundert fort, ohne zu einem bessergeordneten systematischen Aufbau zu gelangen oder größere Vollständigkeit auch nur anzustreben. Fürs Morgenland kommen hauptsächlich Athanasius (*Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου* und: *Λόγοι δ' κατ' Ἀρειανῶν*), Cyrill von Jerusalem (23 Katechesen oder Lehrpredigten) und Gregor von Nyssa (*Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας*) in Betracht; fürs Abendland Hilarius v. Poitiers (De fide adv. Arianos s. de trinitate l. XII) sowie Augustinus. Der letztere hat in den Büchlein De fide et symbolo und Enchiridion ad Laurentium s. de fide, spe et caritate kürzere, in den 15 BB. De trinitate sowie in dem großen apologetischen Werke De Civitate Dei l. 22 ausführlichere Beiträge zur christlich-dogmatischen Spekulation geliefert. Aber der Aufstellung eines vollständigen, klar und fest geordneten Systems der Glaubenslehre bleibt auch er fern (vgl. was das

noch am meisten systematisch gehaltene Enchiridion betrifft: I, 27). Und nicht wesentlich weiter bringen es die auf seinen Schultern stehenden Repräsentanten der lat. Dogmatik des 5. Jahrhunderts, wie besonders die Semipelagianer Vincentius Lirinensis (Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate, um 434) und Genadius v. Massilia (De fide s. de dogmatibus ecclesiasticis; s. darüber I, 28).

Ein wirklicher Fortschritt in bezug auf Gewinnung eines gleicherweise wohlgeordneten wie relativ vollständigen Schema für die Gruppierung der Dogmen tritt erst bei Theodoret, einem der späteren Vertreter der antiochenischen Theologenschule hervor. Das 5. Buch seines ketzerbestreitenden Hauptwerks (*Αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή*, 5 BB.) faßt, auf Origenes zurückgehend aber dessen Systembildung teilweise verbessernd, den dogmatischen Lehrstoff zusammen in eine Reihe von Kapiteln, welche zum erstenmal die fünf Dogmengruppen: 1. Theologie (Trinitätslehre), 2. Kosmologie nebst Anthropologie (Schöpfung, Materie, Engel u. Dämonen, Mensch, Vorsehung Gottes), 3. Christologie (Menschwerdung u. Erlösung, oder Person u. Werk Christi), 4. Soteriologie (Offenbarung in hl. Schrift und Taufsakrament), 5. Eschatologie (Auferstehung, Gericht, Wiederkunft Christi, Antichrist) hervortreten lassen. Angereiht ist diesen Dogmengruppen — die freilich in Hinsicht auf scharfe Sonderung und gleichmäßige Vollständigkeit ihres Materials Vieles zu wünschen übrig lassen — noch ein moraltheologischer Nachtrag in Gestalt einiger Hauptkapitel aus der Ethik (Virginität, Ehe, Unzucht, Buße, Fasten). — Dieses Theodoretsche Schema äußerte zwar auf die nächstfolgenden Dogmatiker des Morgen- und Abendlands keinen merklichen Einfluß; weder der neuplatonische Mystiker Dionysius Areopagita (*Περὶ μυστικῆς θεολογίας*) noch der aristotelische Dialektiker Johannes Philoponos (*Διαιτητὴς ἢ περὶ ἑνώσεως*, auszugsweise erhalten bei Späteren, wie Leont. Byz. u. Joh. Dam.) zeigen Spuren von seiner Einwirkung, und den abendländischen Dogmatikern des 7. Jahrhdts. wie Isidor v. Sevilla [Sententiarum l. III] und seinen Nachfolgern Tajo von Saragossa (um 650) und Ildefonsus v. Toledo († 669) bleibt Theodoret überhaupt eine unbekannte Größe. Aber der die altkirchliche Lehrentwicklung fürs Morgenland abschließende Johannes Damascenus adoptiert in seinem dogmatischen Lehrsystem: der *Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* (dem mittleren Hauptteil seiner *Πηγὴ γνώσεως*) in allem Wesentlichen die vom Bischof von Kyros gegenüber den Häretikern angewandte Gruppierung des Lehrstoffs. Er läßt aufeinander folgen: (in Buch I) die Lehren vom dreieinigen Gott; ferner (in Buch II) von der Schöpfung (Engel, Dämonen, sichtbarer Kosmos, Paradies), vom Menschen nach seiner physischen wie sittlichen Natur, sowie von der göttlichen Vorsehung; sodann (Buch III) von der Menschwerdung Christi und der Vollbringung seines Erlösungswerks bis zur Auferstehung; endlich (Buch IV) von der Himmelfahrt und einigen sonstigen christologischen Materien, von Glaube, Taufe, Kreuz Christi, Gebet, Abendmahl, Marien- und Heiligenverehrung, heil. Schrift, Virginität nebst einigem Verwandten, Antichrist und Auferstehung der Toten. Was die drei ersten dieser vier Bücher enthalten (— die Quadripartition des gesamten Stoffes rührt nicht vom Damascener selbst her, sondern ist erst spätmittelaltrigen Ursprungs, verdient aber ihrer Übersichtlichkeit wegen beibehalten zu

werden) folgt genau der Theodoretschen Anordnung. Erst in Buch IV ist ein Abgehen von derselben zu bemerken, darin bestehend, daß die paar wenigen ethisch-asketischen Materien, welche zur Sprache gelangen, nicht an den Schluß des Ganzen, sondern zwischen die Soteriologie und Eschatologie gestellt werden. Hierin tritt ein neuer Fortschritt in der Richtung auf geschlossene systematische Konsequenz zu Tage; aber freilich leidet sowohl die soteriologisch-ethische wie die eschatologische Dogmenreihe in ihren Details an vielfacher Unordnung, Lückenhaftigkeit und verkümmerter Haltung. — Übrigens ist in materieller Hinsicht das System des Damasceners von hohem Belang, weil es durch fleißige Ausbeutung der angesehensten rechtgläubigen Kirchenlehrer der vorhergehenden Zeit (für das Trinitätsdogma besonders des Gregor von Nazianz, für die übrigen Hauptdogmen des Basilius, Gregor von Nyssa, Athanasius, Cyrill v. Alex., Maximus Confessor, teilweise selbst Leo's d. Gr. als Repräsentanten des Abendlands) den Charakter einer mehr oder weniger vollständigen Rekapitulation der gesamten altkirchlichen Lehrüberlieferung trägt. Dazu tritt als weitere wichtige, das hohe Ansehen des Werks begreiflich machende Eigenschaft seine philosophische Haltung hinzu, bestehend in einer erstmaligen umfassenderen Verwendung der aristotelischen Dialektik (bei gleichzeitigem Einfließen auch eines platonisch-mystischen Elements) zur Verarbeitung des dogmatischen Materials. Alles dies vereinigt: die aristotelisch-dialektische Methode, das reproduktive Verhalten gegenüber der altkirchlich patristischen Tradition und der übersichtliche, relativ vollständige Schematismus, konnte nicht verfehlen, dem Werke einen nachhaltigen Einfluß auf die dogmatische Darstellungsweise der Folgezeit zu sichern.

II. **Im Mittelalter.** Für die orientalisch-kirchliche Dogmatik seit dem 9. Jahrhundert bleibt der Damascener die Haupt-Grundlage und -Autorität. Doch lieferten einerseits in scholastischer Richtung Euthymius Zigadenus, Nikolaus v. Methone und Niketas Choniates, andrerseits in mystischer Nilus Kabasilas, Symeon v. Thessalonich rc. manche wertvolle Beiträge, sei es zur Bereicherung und dialektischen Durchbildung des traditionellen Dogmenstoffs (oder zur *μάθεσις*), sei es zu seiner spekulativen Vertiefung (oder zur *μυσταγωγία* — vgl. Gaß, Symbolik der griechischen Kirche, S. 11 ff.). Eine fundamental umgestaltende Wirkung ist von keinem dieser griechischen Glaubenslehrer des 12. bis 15. Jahrhdts. ausgegangen. Die Mehrzahl von ihnen erweist sich mehr auf polemischem Gebiete als hinsichtlich ihres dogmatischen Schaffens produktiv und bedeutend.

Beträchtlichere Fortschritte sowohl in materieller wie in formeller Hinsicht erzielte der Entwicklungsgang des abendländisch-kirchlichen Lehrsystems im Mittelalter und zwar bei beiden parallelen Richtungen: der scholastischen wie der mystischen Theologie. Das patristische Lehrmaterial, soweit es abendländischen Ursprungs war, insbesondere die Lehrmeinungen der vier großen lat. Väter und unter ihnen wieder zumeist die Augustins, wurden den Scholastikern wie den Mystikern hauptsächlich durch die Kompendien jener spanischen Bischöfe Isidor, Tajo, Ildefons übermittelt. Für die Bekanntmachung der aristotelischen Dialektik und Kategorienlehre im Abendlande erwiesen die Schriften des römischen Philosophen Boëthius († 525) sich besonders wirksam. Die mystische Spekulation des Areopagiten vermittelte der abendländischen

Christenheit, nachdem früher Gregor d. Gr. nur im allgemeinen empfehlend auf sie hingewiesen hatte, im 9. Jahrhdt. Scotus Erigena, dessen spekulatives Hauptwerk (De divisione naturae l. V) aber zugleich bedeutsame Elemente aristotelischer Dialektik und Metaphysik in sich schließt. — Auf diesen Grundlagen teils materialer teils formaler Art fußend gelangte die aus den Dom- und Klosterschulen besonders Frankreichs hervorgegangene Scholastik gegen Ende des 11. Jahrhunderts hauptsächlich durch Lanfrancs und Anselms von Bec geniale Lehrthätigkeit zur prinzipiellen Erfassung ihres Wesens und ihrer Aufgabe. Nach der mystisch vertiefenden und ethisch veredelnden Wirksamkeit dieser beiden, insbesondere des letzteren (als des „Augustinus des Mittelalters", nach Staudenmaiers Ausdruck) wurde von besonderem Einflusse die dialektisch verschärfende und klärende Lehrweise Abälards. Er versöhnte die widerstreitenden Weltansichten des platonischen Realismus (Ontologismus) Anselms und des skeptischen Nominalismus Roscellins mittelst der höheren Einheit seines aristotelischen Realismus (vgl. KG. S. 126; DG. S. 329). In prinzipieller und methodologischer Hinsicht sah die Scholastik durch die successive Thätigkeit dieser großen Lehrer bis um Mitte des 12. Jahrhunderts sich ungemein gefördert, gleichwie auch die kirchliche Mystik ebenderselben Zeit, repräsentiert durch Hugo von St. Viktor und Bernhard, ihre weniger dialektisch-diskursive als intuitive und praktisch-fromme Lebensrichtung bereits mit großer Plerophorie und Sicherheit zur Erörterung der Geheimnisse des christlichen Glaubens (sacramenta fidei, Hugo) zu verwerten wußte. Aber noch fehlte es beiden dogmatischen Lehrweisen, der scholastischen wie der mystischen, an einem festgefügten und allgemein anerkannten System, geeignet zur Grundlage aller ferneren christlichen Spekulation und zur zuverlässigen theoretischen Stütze des stolzen Baues des römischen Kirchenwesens auf Jahrhunderte hin zu werden.

Dieses System schenkte der abendländischen Kirche kurz nach Mitte des 12. Jahrhdts. der Pariser Universitätslehrer und Bischof Petrus Lombardus, Abälards philosophischer Jünger als aristotelischer Realist, gleichzeitig aber auch Hugos und Bernhards Jünger als orthodoxer Theologe. Sein dogmatisches Handbuch: Sententiarum libri IV (quibus universae theologiae summam ex orthodoxorum patrum decretis, canonibus ac sententiis abunde complectitur; 1159) entlehnte den Haupttitel sowie die Methode des Zurückgehens auf die großen Lehrautoritäten des Abendlands (bes. Augustin) dem etwas kürzeren und mehr praktisch, weniger dialektisch gelehrt gehaltenen Kompendium Isidors von Sevilla. Zugleich aber ging es auf die kurz vor seinem Erscheinen durch eine lateinische Übersetzung (des Burgundio von Pisa, 1135 oder 1136) im Abendlande bekannt gewordene Dogmatik des Damasceners zurück, arbeitete also die Isidorschen Sentenzen und die Fides orthodoxa des großen griechischen Theologen gewissermaßen in Eins zusammen. Dem großenteils aus Isidor und seinen Nachfolgern entlehnten, z. T. freilich auch direkt aus den Kirchenvätern selbst oder aus anderen Quellen entnommenen, abendländisch-patristischen Sentenzenschatze trat so der im Werke des Damasceners aufgespeicherte Vorrat griechischer Vätersentenzen ergänzend zur Seite. Aber nicht bloß diese ansehnliche Bereicherung seines traditionellen Materials hatte der Lombarde dem Damascener zu danken: er entnahm ihm auch in allem

Wesentlichen das Schema für die Aneinanderreihung der Dogmen, welches jener seinerseits von Theodoret her überkommen hatte. Verschiedene Verbesserungen versäumte er nicht dabei anzubringen, besonders was Ergänzung der Lücken und besser geordnete Stellung der soteriologisch-ethischen Materien, von ihm zusammengefaßt unter dem Namen der sacramenta und der novissima, betrifft. Sein Hauptverdienst als Vervollkommner dieses Damascenischen Schema besteht in der Verteilung des gesamten, in der Ἔκδοσις 100 Kapitel füllenden Stoffes unter die vier Hauptteile oder Bücher: 1) von Gott (De mysterio Trinitatis); 2) von der Welt und insbesondere dem Menschen (De rerum corporalium et spiritualium creatione et formatione aliisque pluribus eo pertinentibus); 3) von Christo (De incarnatione Verbi); 4) von den Sakramenten und den letzten Dingen (De sacramentis et rebus novissimis). Eine Vierteilung, welche die späteren Herausgeber der Ekdosis nicht ohne Nutzen auch auf diese ältere griechische Vorlage für den Lombarden angewandt haben.

Alle folgenden Vertreter der scholastischen Dogmatik im Mittelalter, ja im Katholizismus noch weiter darüber hinaus, sind Jünger des Magister sententiarum geworden. Der Name sententiarii im Sinne von Kommentatoren seines Sentenzenwerks gebührt ihnen allen, mochten sie ihre Werke geradezu als commentarios in sentt. Lombardi betiteln, oder wie die meisten seit Mitte des 13. Jahrhunderts ihnen die fester geschlossene System-Gestalt von Summae theologiae erteilen, oder wieder mehr analytisch und eklektisch zu Werke gehend sie als Quodlibeta oder Quaestiones quodlibeticae bezeichnen. Auch den großen Systemen der „Summisten" liegt regelmäßig die Lombardische Vierzahl der Bücher zu Grunde. Nicht minder pflegen die „Quodlibetarier" den Lehrstoff gemäß der von jenem eingeführten Reihenfolge der Materien zu erörtern.

Eigentlicher Begründer der summistischen oder streng systematischen Darstellungsform wurde — obschon der Titel Summa universae theologiae schon von anderen vor ihm, namentlich von dem Franziskaner Alexander von Hales † 1245, gebraucht worden war — der große Dogmatiker des Dominikanerordens und einflußreichste scholastische Lehrer überhaupt (Doctor angelicus) **Thomas von Aquin**, † 1274. Seine Summa totius theologiae (zerfallend in drei Teile, wovon der dritte den beiden letzten Büchern des Lombardus entspricht), behandelt mit eindringendem Scharfsinn sämtliche Haupt- und Nebenprobleme nicht bloß der Glaubens-, sondern auch der Sittenlehre. Letztere, wesentlich als Tugendlehre nach dem Schema der theologischen und der Kardinal-Tugenden abgehandelt, erscheint eingefügt in den zweiten Hauptteil, welcher die Lehre vom Menschen behandelt, gleichwie Tl. I die von Gott und seiner Schöpfung, Tl. III aber die von Christo und den Sakramenten der Kirche darstellt. Nicht bloß diese Einverleibung der gesamten Moral ins dogmatische System, sondern überhaupt die ganze angewandte Behandlungsweise charakterisiert die Thomassche Summa als Erzeugnis einer in sich einigen Weltansicht, als Geistesprodukt eines Mannes von außerordentlicher Energie des Wirkens und Schaffens im Dienste der Kirche. Nie vorher oder nachher sind die Denk- und Lehrformen einer heidnischen Philosophie mit gleicher Konsequenz im Dienste des Kirchenglaubens verwertet worden, nie ist die Verschmelzung christlicher mit aristotelischer Weltansicht gleich vollständig und

auf gleich elegante Weise vollzogen worden. Das Werk ist die größte wissenschaftliche Leistung des Mittelalters. In der wundervollen Harmonie aller seiner Details mit der großartigen Idee des Ganzen gleicht es einem gotischen Dome kühnster und edelster Konstruktion, dessen überwältigender Gesamteindruck das Abenteuerliche, Schnörkelhafte und Phantastische vieler seiner Details verschwinden und vergessen läßt. Bekannt und begreiflich ist es, daß der größte christliche Dichter Italiens durch das dogmatische Riesenwerk seines Landsmannes und theologischen Meisters zu seiner unvergleichlichen Schöpfung begeistert worden ist. Dante's Schilderungen des Hades, Fegfeuers und Paradieses bilden eine geniale poetische Verklärung der in der Summa des Aquinaten niedergelegten theologischen Weltansicht. Speziell den ethischen Partien des thomistischen Lehrgebäudes ließ im 15. Jahrhundert Antonin v. Florenz († 1459) eine erweiternde Fortbildung angedeihen, die zu bedeutendem Ansehen und Einfluß gelangte (vgl. Luthardt in d. Gesch. d. Eth.).

Während die dominikanische oder thomistische Scholastik bis zum Schlusse des Mittelalters zugleich mit dem strengen Aristotelismus und dem relativen Augustinismus der Heilslehre ihres Doctor angelicus auch dessen summistische Lehrform festhält, folgen die Franziskanertheologen — soweit sie nicht der an Bernhard und die Viktoriner anknüpfenden mystischen Lehrweise ihres Doctor seraphicus **Bonaventura** († 1274) den Vorzug geben — der Lehrautorität ihres scharfsinnigen britischen Ordensgenossen, des Doctor subtilis **Joh. Duns Scotus** († 1308). Seine von der Richtung auf strenge Systematik ablenkende quotlibetartige Darstellungsform wird für viele von ihnen vorbildlich; noch entschiedener und ausnahmsloser folgen sie ihm in der fast pelagianisch-flachen und seichten Behandlung des anthropologisch-soteriologischen Lehrbereichs, sowie auf formal-erkenntnistheoretischem Gebiete im Preisgeben des seit Abälard und P. Lombardus herrschend gewesenen, von Thomas mit größter Strenge festgehaltenen aristotelischen Realismus. An dessen Stelle tritt schon in der nächsten Generation nach Scotus, durch seinen an gelehrtem Scharfsinn ihm nahestehenden Landsmann **Wilh. Occam** (Dr. invincibilis s. Venerabilis inceptor, † 1347) ein neubelebter Nominalismus oder „Terminalismus" mit starken Anwandlungen zu skeptischer Sophisterei. Unter dem Einflusse des Schulgezänkes zwischen dieser nominalistischen Richtung und dem ihr nach und nach unterliegenden, an den einflußreicheren Hochschulen (besonders in Paris seit Ende des 14. Jahrhdts.) durch sie verdrängten Realismus verwildert die scholastische Lehrmethode. Ihr Vermögen zu originaler Gedankenbildung schwindet mehr und mehr; unfruchtbare Subtilitäten eines äußerlichen Formalismus, übermütige Rechthaberei, Lostrennung der philosophischen von der theologischen Erkenntnis mittelst des sittlich bedenklichen Grundsatzes von der „zwiefachen Wahrheit", kasuistische Veräußerlichung und Verwilderung der Morallehren, nehmen besonders in den Kreisen der Occamisten überhand. Zwar nicht alle Lehrer dieser Schule verirrten sich in dem Maße in unfruchtbare Spitzfindigkeiten, wie **Joh. Buridan** in Wien († 1358) der Verfasser der zur Eselsbrücke der Studierenden gewordenen Summa summandorum (oder Supra summulas). Aber auch die Genialeren unter ihnen, wie d'Ailli und Joh. Gerson in Paris, sowie später Gabriel Biel in Tübingen entbehrten des Vermögens zu selbständigen systematischen

Geistesschöpfungen im Stil der großen Meister des 12. und 13. Jahrhunderts.

Neben diesem zunehmenden Verfall der Scholastik in den beiden letzten Jahrhunderten des Mittelalters geht allerdings das Aufblühen einer tiefsinnigen und ideenreichen **Mystik** her, insbesondere auf deutschem und niederländischem Boden. Aber auch diese von der Scholastik losgelöste volkstümlich mystische Spekulation eines Meister Eckart, Tauler, Suso, Ruysbroek, Thomas v. Kempen, des Verfassers der deutschen Theologie &c. bringt es zu keiner umfassenden dogmatischen Systembildung. Erwecklliche ethisch-asketische Schriften sowie monographische Beiträge zu einzelnen Partien der Glaubenslehre (wie vor allen jener hochwichtige anthropologisch-soteriologische Traktat des „deutschen Theologen" von Frankfurt — nach Luther: „ein edles Büchlein vom rechten Verstand, was Adam und Christus sei und wie Adam in uns sterben und Christus auferstehen soll") bilden die Art der Bereicherung, welche der Dogmatik aus dieser deutschen Mystikerschule erwächst. — Auch der das scholastische mit dem mystischen Element verbindende Dr. christianissimus Joh. **Gerson** hat die dogmatische Lehrüberlieferung zwar sonst in mancherlei Hinsicht, aber nicht durch umfassende systematische Leistungen gefördert.

Was endlich die **Vorreformatoren** betrifft, beide die überwiegend evangelisch gerichteten und die mehr mit den Waffen des Humanismus streitenden, so lag ihr Beruf auf anderem Gebiete als auf dem der Systematik. Sie haben hauptsächlich als Polemiker wider die kirchlichen Verderbnisse ihrer Zeit Verdienste erworben (vgl. Wiclifs Trialogus u. s. lat. Streitschriften, herausgeg. von Buddensieg 1883; auch Wessels Farrago rerum theologicarum), als Kritiker der römischen Ekklesiologie und Sakramentslehre (Hus' Traktat De Ecclesia, Johannes v. Wesel Schrift De potestate ecclesiastica), als Verkündiger des Lobs der hl. Schrift (Bacos Epist. de laude Scripturae S.; Nikol. v. Clemanges De studio theologico; Erasmus Enchiridion militis Christiani). Wo sie etwa das apologetische Gebiet mittelst umfassenderer systematischer Werke zu bebauen suchen, da liefern sie, nach schwungvollem apologetischem Eingang, thatsächlich doch nur Reproduktionen des scholastisch-kirchlichen Dogmensystems im Stil der Summa des heiligen Thomas (Raymund Sabieudes Theologia naturalis um 1436; Savonarolas Triumphus crucis um 1490).

Enschieden neue Bahnen betritt der Entwicklungsgang der christlichen Dogmatik und Ethik erst

III. **im Reformationsjahrhundert**, oder näher in der Epoche von Melanchthon (1521) und Zwingli (1525) bis zum Schlusse des 16. Jahrhdts. Als erster der fünf 60—80jährigen Zeiträume der neueren Geschichte der Glaubenslehre (1525—1600; 1600—1675; 1675—1760; 1760—1821; 1821 bis jetzt — vgl. Hdb. I, S. 48 f., 71 f.) ist diese Reformationsepoche von grundlegender Bedeutung. Und zwar gilt dies für die Lehrentwicklung der beiden evangelischen Hauptkonfessionen gleicherweise, wie für die des kontrareformatorisch sich erneuernden und verfestigenden Katholizismus.

1. Der **lutherischen Kirche** hat **Melanchthon** die Grundlage und Urgestalt ihrer Dogmatik gegeben in seinen Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae, die in ihrer 1. Auflage von 1521 den Charakter einer umrißartigen kurzen Darlegung (lucubratiuncula) von den

Grundgedanken des Römerbriefs trug. Die theologischen und christologischen Elemente fehlen diesem ältesten Erzeugnisse der evangelisch-dogmatischen Litteratur noch fast ganz. Die Glaubenslehre trägt vorerst lediglich den Charakter einer Heilslehre. Zum Lehrgehalt des 1. Buchs der Thomasschen Summa (De Deo und de creatione) findet sich noch keine Parallele; auch aus dem der zwei folgenden Bücher werden nur die auf Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium bezüglichen Elemente in Behandlung genommen. Die einzelnen Loci oder Kapitel des Werks in dieser frühesten, noch keimartig unentwickelten Form handeln über: freien Willen, Sünde, Gesetz, Evangelium, Gnade, Rechtfertigung durch den Glauben, Wirksamkeit des Glaubens, Liebe und Hoffnung, Unterschied zwischen Altem und Neuen Testament, Abschaffung des Gesetzes, alten und neuen Menschen, Todsünde und tägliche Sünde, sichtbare Zeichen (signa Sakramente), Taufe, Buße, Privatbeichte, Kommunion (participatio mensae domini), Liebe, bürgerliche Obrigkeiten (magistratus) und Ärgernisse (scandala). — Mit der beträchtlich erweiterten Ausgabe von 1535 ließ Melanchthon das Werk in eine zweite Entwicklungsphase (secunda aetas) eintreten. Abgesehen von den hier zuerst hervortretenden Änderungen des Lehrstandpunkts, dessen ursprüngliches Bekenntnis zur Gnadenwahl im augustinischen Sinne jetzt beseitigt, und ins Synergistische umgebildet erscheint, hat eine Vermehrung der Loci vorn, hinten und in der Mitte stattgefunden. Fünf Kapitel theologisch-kosmologischen Inhalts: von Gott, Gottes Einheit, den drei göttlichen Personen, der Schöpfung und der Ursache der Sünde gehen der früher an der Spitze stehenden Erörterung über freien Willen, Sünde voran; in die Reihe der mittleren soteriologischen Artikel sind einige neue, besonders De praedestinatione, de pecc. in Spiritum S. eingefügt, und die Stelle der früheren drei Schlußartikel ethischen Inhalts nehmen jetzt zehn Abhandlungen teils ethischen, teils ekklesiologisch-eschatologischen Inhalts ein (De potestate eccl., De eccl., De tradit. humanis, De scandalo, De regno Christi, De resurrectione mortuorum, De cruce s. afflictionibus De precatione, De magistratibus civilibus, De politia ecclesiastica). Eine neue Gestalt gewannen Inhalt und Reihenfolge der Loci seit der 3. Hauptbearbeitung vom Jahre 1543 an, oder während des dritten Stadiums, bis zur letzten von Melanchthon selbst besorgten Ausgabe von 1559. In materieller Hinsicht nimmt die Abschwächung des früheren streng luth. Standpunkts noch wesentlich zu; zur synergistischen Lehrweise in bezug auf Willensfreiheit und gute Werke tritt beim Abendmahlsdogma dieselbe gelind calvinisierende Auffassung hinzu, welche die veränderte Ausgabe der Augsburger Konfession von 1540 zum Ausdruck gebracht hatte. Dabei erscheint, was das Formale betrifft, zwar der Gesamtumfang des Werkes erheblich gewachsen, aber die Zahl der einzelnen Abschnitte mittelst Vornahme zweckmäßiger Vereinfachungen und Zusammenziehungen auf 24 statt der früheren 40 verringert, sowie ihre Reihenfolge teilweise passender gestaltet. Die 24 von da an stets beibehaltenen Loci handeln der Reihe nach: De deo, de creatione, de causa peccati, de viribus hum. et lib. arbitrio, de peccato, de lege divina, de evangelio, de gratia et justificatione, de bonis operibus, de discrimine V. et N. Ti., de discr. peccati mortalis et venialis, de Ecclesia, de sacramentis, de praedestinatione de regno Christi, de ressurrectione mortuorum, de spiritu et litera, de cala

mitate seu cruce, de invocatione, de magistratibus politicis, de ceremoniis humanis in Ecclesia, de mortificatione carnis, de scandalo, de libertate christiana. — Durch alle drei Stadien hindurch bleibt sonach 1) die Gesamtordnung des Stoffes nach synthetischer (d. h. von der Ursache des Heils zu den Heilswirkungen fortschreitender) Methode, 2) das Fehlen allgemeiner Prolegomena an der Spitze des Ganzen; 3) die Verbindung des Ethischen mit dem Dogmatischen (jedoch so daß letzteres dem Umfange nach in erheblichem Maße überwiegt); 4) das Abschließen nicht mit eschatologischen, sondern mit ethischen Materien.

Bis zum Lebensende des Praeceptor Germaniae hatte die Gesamtzahl aller (teils lat., teils deutschen) Ausgaben seiner Loci nahezu 80 betragen; bis zum Schlusse des 16. Jahrhdts. stieg sie auf weit über 100. Mit seinen vorerst noch nicht sehr zahlreichen Nachahmungen im lutherisch-theologischen Heerlager hat das gefeierte Originalwerk die Gruppierung und Behandlungsweise des Stoffs in allem Wesentlichen gemein, so daß dieselben in ähnlicher Weise als Kommentar zum Textbuch des dogmatischen Meisters erscheinen, wie die auf den Lombarden gefolgten scholastischen Dogmatiken zu dessen Sentenzenwerke. Doch gehen die auf Melanchthons Schultern stehenden Lokaldogmatiker des 16. Jahrhdts. darin auseinander, daß sie die synergistischen und calvinisierenden Lehrabweichungen desselben einerseits festhalten oder gar steigern, andererseits durch Umdeutung gemäß dem Lehrbegriffe der Konkordienformel oder durch förmliche Korrektur zu beseitigen suchen. Hauptvertreter des ersteren oder des philippistischen Heerlagers sind Viktorin Strigel (Loci theologici, quibus loci comm. rev. viri Phil. Melanchthonis illustrantur etc., 4 voll., herausgegeben von Chr. Pezel, 1582—85), Pezel (Argumenta et obiectiones de praecipuis articulis doctr. christianae, cum responsionibus quae passim extant in scriptis rev. viri Ph. Mel., 8 tomi, Neustadt 1580—89) und Sohnius (Synopsis corporis doctrinae Phil. Mel. thesibus breviter comprehensae, Heidelberg 1588). Lutherisch orthodoxe Schüler Melanchthons sind die beiden bei Abfassung der Konkordienformel beteiligten Theologen: Martin Chemnitz in Braunschweig (Loci theologici, 5 Jahre nach des Verfassers Tode herausgeg. von seinem Nachfolger Polyk. Lyser oder Leyser 1591) und Nikolaus Selneccer in Leipzig (Forma explicationis Examinis ordinandorum olim scripti a Ph. Mel. etc. 1584; auch: Institutio religionis christianae 1563 — welches letztere Werk aber als noch einseitig philippistisch gehalten vom Verfasser in jenem späteren desavouiert ward). Desgleichen die Tübinger Dogmatiker Jakob Heerbrand (Compend. theol. 1573—75; dann neue, sehr erweiterte Ausg. 1578 u. ö.) und Matth. Hafenreffer (Loci theol. certa methodo ac ratione in tres libb. tributi, 1600, 1603 u. ö.). Der bedeutendste dieser theologischen Epigonen Melanchthons ist der auch als Polemiker (Exam. Conc. Trid., vgl. ob. II, 380) und Verfasser gehaltvoller dogmatischer Monographien (De duabus naturis in Christo) hervorragende Chemnitz. Sein großes Lokalwerk übertrifft in Hinsicht auf übersichtliche Klarheit, wohlthuende religiöse Wärme und Reichhaltigkeit des gebotenen biblisch-theologischen und dogmenhistorischen Materials die übrigen Arbeiten aus dem 16. Jahrhdt. sämtlich. — Über die in Melanchthons Schule frühzeitig hervorgetretenen Versuche zu einer selbständigen phi-

losophischen Behandlung der Ethik (Mel. selbst, Venatorius, Weller, P. v. Eitzen ꝛc.) s. Luthardt in der Geschichte dieser Disziplin (Hdb.[1] III, 29 f.).

2. Der reformierten Kirche bot Zwingli in seinem Commentarius de vera et falsa religione (1525) die früheste zu beträchtlichem Ansehen und Einfluß gelangte dogmatisch-ethische Lehrgrundlage, blieb aber mit dieser manche Spuren von Flüchtigkeit zeigenden Leistung sehr wesentlich hinter Melanchthons klassischem Werke zurück. Neben allgemeinen Gundeigentümlichkeiten des reformierten Dogmas, besonders einer starken Betonung von Gottes Absolutheit und Alleinwirksamkeit und einem schroffen Gegensatz zu allem Bildergebrauch im Kultus als Idololatrie, macht sich auch einiges speziell nur Zwingli Eigne in diesem Commentarius geltend. So namentlich sein extrem spiritualistischer Sakramentsbegriff, kraft dessen er Luthers realistische Abendmahlsauffassung eine opinio non solum rustica sed etiam impia et frivola nennt, seine Behauptung des Seligwerdens auch heidnischer Helden, und anderes mit seiner humanistischen Denk- und Lehrart Zusammenhängende (Voraussendung eines einleitenden Abschnitts über Begriff und Namen der Religion vor dem ersten Kapitel de Deo, u. s. f.). — Calvins religiös vertiefende, erwärmende und bereichernde Richtung war besser geeignet zur Beschaffung einer dauerhaften gemeinsamen Lehrgrundlage für das kirchlich konservative Reformiertentum aller Länder. Seine Institutio hat diese internationale Geltung erlangt; sie ist sowohl in materialer Hinsicht, was ihre augustinisch-prädestinatianische, in der Sakramentslehre zwischen Lutherschem Realismus und zwinglischem Spiritualismus vermittelnde Haltung betrifft, wie in formaler Hinsicht, was ihre Stoffeinteilung und Methode angeht, in ähnlicher Weise vorbildlich für die größte Mehrzahl der folgenden Dogmatiken seiner Kirche geworden, wie Melanchthons Loci für die des Lutheranismus. Auch hinsichtlich des allmählichen Werde- und Wachstumsprozesses, den sie durchlaufen, erinnert sie an die Loci unsres Reformators. In ihrer knappgehaltenen katechismusartigen Urform (Institutio religionis christianae, Basil. 1536; in demselben Jahre auch französisch: Institution chrestienne) stellt sie sich dar als Erklärung der drei Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Erst allmählig (gegen das Jahr 1559 hin, wo auch sie ihre definitive Gestalt aus der Hand des Autors empfing) wich die schlichte katechetische Behandlungsweise der mehr wissenschaftlich systematischen. Die Aufeinanderfolge von Theologie, Christologie, Soteriologie (nebst Ethik) und Ekklesiologie in ihren vier Büchern erinnert sowohl an jene Grundlage der drei Artikel des Credo, als auch an das seit dem Lombarden in den mittelalterlich-kirchlichen Lehrgebäuden übliche Schema (vgl. überhaupt J. Köstlin, Calvins Instit. nach Form und Inhalt in ihrer geschichtlichen Entwicklung, in den Th. Studd. 1868, I). — Bald mußte der Zwinglische Typus der dogmatischen Darstellung, dem noch Bullingers Compendium religionis christianae (1556) teilweise, obschon mit manchen Milderungen, sich anschloß, überall in der Schweiz dem vom Genfer Reformator gebotenen Vorbilde weichen. Wolfg. Musculus (Loci communes, Basel 1564 u. ö.) und Benedikt Aretius (Theologiae problemata, h. e. loci communes rel. chr. methodice explicati, Genf 1567) arbeiteten nach diesem Vorbilde. Ja, als aus dem Nachlasse des mehr zwinglisch gerichteten Petrus Martyr Vermigli († 1562) eine Sammlung dogmatischer Abhandlungen unter

dem Titel Loci communes theologici durch Masson in London 1575 herausgegeben wurde, mußten die einzelnen Stücke statt chronologisch vielmehr nach dem Schema der Calvinschen Institutio sich aneinander reihen lassen. Etwas unabhängiger von Calvin hielt sich sowohl in der Architektonik seines Werks als in seiner teilweise lutheranisierenden oder wenigstens melanchthonisierenden theologischen Richtung Andreas Gerhard von Ypern, gen. Hyperius, in der vier Jahre nach seinem Tode erschienenen Methodus theologiae s. praecipuorum relig. chr. locorum communium ll. III (Bas. 1568). Strenger Calvinismus dagegen charakterisiert Th. Beza's systematisch geordnetes Werk Quaestionum et responsionum christianarum libellus (Genf 1580. 1582) sowie die etwas mehr systematisch gehaltene Schrift von Hieron. Zanchius, De religione christiana fides, 1585.

3. Die römisch-katholische Dogmatik des 16. Jahrhunderts bequemt sich zwar in einigen ihrer vortridentinischen Vertreter den durch die protestantischen Gegner geschaffenen neuen Formen in polemisch-rivalisierender Tendenz teilweise an; so in Ecks Enchiridion locorum communium 1525 (als katholisches Gegenstück zu den Melanchthonschen Loci binnen fünf Jahrzehnte 46mal aufgelegt!), in Berthold Pirstingers, Bischofs v. Chiemsee, „Tewtsche Theologey" (1528), sowie bes. in des spanischen Dominikaners Melchior Canus zu Salamanca († 1560) Loci theologici, einer durch eindringenden Scharfsinn und bedeutende Gelehrsamkeit ausgezeichneten dogm. Prinzipienlehre oder Propädeutik (Salamant. 1563). Aber seit der Konsolidierung der traditionellen Lehrweise und Kultusordnung zu Trient reißt der altgewohnte scholastische Schlendrian rasch wieder allenthalben ein, wie dies besonders in der mit Molina, Gregor de Valentia, Toletus u. a. beginnenden Reihe der jesuitischen Thomas-Kommentatoren zu Tage tritt. Immerhin erhält selbst in diesen Kreisen, wie u. a. Bellarmins, des gewaltigen Polemikers wider den Protestantismus, katechismusartigen Büchlein Christianae doctrinae explicatio (päpstlich approbiert 1598) zeigt, ein Streben nach freierer Bewegung und nach Vereinfachung der schwerfälligen traditionellen Lehrformen sich bis zum Schlusse des vorliegenden Zeitraums.

IV. **Die neuscholastische Epoche** des 17. Jahrhunderts zeigt, was zunächst

1. die römische Theologie betrifft, das durch die ebengenannten Spanier aus der Gesellschaft Jesu eingeleitete Streben nach Reproduktion des gesamten abstrus gelehrten Apparats und spitzfindig dialektischen Verfahrens der drei letzten Jahrhunderte des MA.s zu üppigster Blüte gediehen. Als großartigste dogmatisch-ethische Hauptleistung hat der vielbändige, stupend gelehrte Thomas-Kommentar des Franz Suarez († 1617) zu gelten (Commentaria ac Disputationes in S. Thom. etc., vgl. die Monographie von K. Werner: Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, 2 BB. 1861). Neben ihm glänzen als Sterne zweiter und dritter Größe die Jesuiten Vallius, Rubius, Alphonsus de Arriaga, de Mendoza 2c., samt der fast unübersehbar langen Reihe laxer kasuistischer Moralisten aus demselben Orden wie Mariana, Escobar, Busenbaum 2c. Was die augustinisch-mystische Schule Jansens (St. Cyran, Pascal, Arnauld, Nicole 2c.) in Bekämpfung dieser ungesund formalistischen Richtung leistet, gilt weniger der Glaubens- als der Sittenlehre sowie dem praktisch-christlichen Frömmigkeitsinteresse (vgl. Luthardt a. a. O.).

2. Für die reformierte Dogmatik gilt in der Regel Makowsky in Franeker († 1644) als Begründer der scholastischen Lehrmethode. Allein bedeutend früher als seine Collegia theologica (1623) und Loci communes (1626) waren die scholastisierenden Lehrbücher einiger deutschen und schweizerischen Theologen erschienen: des Heidelberger Aristotelikers Keckermann Systema theologicum (1607. 1614), des Basler Schulrektors Polanus v. Polensdorf Syntagma theologicum (1609), des Herborner Professors J. H. Alsted Theologia didactica (1618; 2. ed. 1627), — welchen sich weiterhin Wollebius, Hoornbeck, Wendelinus, Maresius, Voetius u. a. Hauptvertreter derselben Lehrweise anschlossen. Mildernde Gegenwirkungen gegen den strengen Calvinismus dieser orthodoxen Scholastiker gingen aus, in den Niederlanden von den Dogmatikern des Arminianismus (bes. Sim. Episcopius: Institt. theol. 1643; Phil. v. Limborch: Theol. christ. 1686); in England von der nahe verwandten Richtung der Latitudinarier (Hales, Chillingworth 2c.); in Frankreich von der Schule v. Saumur, bes. von Amyrault, als Begründer eines „hypothetischen oder idealen Universalismus" (in seinem Traité de la prédestination 1634). Der letztere wurde zugleich wichtig als einflußreicher Vertreter des die Ethik getrennt von der Dogmatik behandelnden Verfahrens (Morale chrestienne, 1652 ff.), worin der Genfer Daneau (L. Danäus, † 1596) ihm mit einem ersten, noch weniger beachteten Versuche vorangegangen war. Außer einer Dogmatik (Loci communes) und einer Ethice christiana (1577) hat dieser geniale Jünger Calvins auch eine Physice christiana (1575; 2. ed. 1579) sowie später eine Politice chr. herausgegeben, die erstere mehr der dogmatischen, die letztere mehr der ethischen Seite des gesamten christlichen Lehrstoffes als Ergänzung und nähere Ausführung sich anschließend (vgl. Paul Félice, Lamb. Daneau, Paris 1882).

3. Ungefähr gleichzeitig mit jenen Erstlingen eines protestantischen Rückfalls in die scholastische Manier auf calvinischem Gebiete regt sich ein ähnliches Streben bei den lutherischen Theologen Deutschlands, und zwar zuerst in der Wiege und Urheimat alles Luthertums, in Wittenberg. Hier trat der streitbare Leonhard Hütter (Hutterus) † 1616, ein besonders heftiger Gegner alles Melanchthonismus (daher „redonatus Lutherus" genannt) in seinem 1610 veröffentlichten Compendium locorum theologicorum als erster angesehener Vertreter des auf Verwertung der scholastisch-dialektischen Lehrweise älterer Zeit im Dienste des lutherischen Dogma gerichteten Strebens hervor. Der noch ziemlich losen Aneinanderreihung der einzelnen Loci bei Melanchthon beginnt er ein strenger systematisierendes und zugleich die dort noch vorhandenen Lücken ergänzendes Verfahren zu substituieren. Die Zahl der Loci steigert er von 24 (s. o.) auf 34, stellt dem früher als grundlegend an der Spitze stehenden l. de Deo einen bibliologisch-erkenntnistheoretischen De Scriptura S. voran, ordnet die christologisch und anthropologisch-soteriologischen Loci teilweise anders als früher und rückt die (sechs) eschatologischen Kapitel, die er bietet, sämtlich ans Ende der Reihe. Melanchthons synthetische Gruppierung wirft er also noch nicht um; und ähnlich wie er hielt sein Zeitgenosse Joh. Gerhard in Jena † 1637, ein an Gelehrsamkeit wie an gesunder Frömmigkeit und maßvoller Haltung ihm überlegener Geist, überhaupt der genialste und liebenswürdigste unter den luth. Systematikern der scholastischen Epoche,

die alte Lokaleinteilung und die synthetische Folge der Materien, bei überhaupt nur beschränkter Anwendung der scholastischen Lehrformen und bei sehr gründlichem Eingehen auch auf die moraltheologischen Stoffe, noch entschieden fest (Loci theologici, cum pro adstruenda veritate, tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate, Jen. 1610—25, 9 t.; später in der ergänzten und trefflich erläuterten Ausgabe von J. F. Cotta in Tübingen, 22 BB. 4., 1761. Neue Ausg. von Preuß, Leipz. 1863—84). — Erst der Helmstädter Theologe Georg Calixt, das Haupt der synkretistischen Schule, begründete die rasch auch im streng orthodoxen Heerlager angeeignete analytische Methode der Systematik, welche dem neuscholastischen Verfahren überhaupt bedeutend besser entsprach und sich anpaßte, als die synthetische Gruppierungsweise der Lokaldogmatiker. Nach dieser analytischen Methode wird — weil die Theologie ja eine praktische Wissenschaft sei, für welche es überall auf den Zweck ankomme — nicht von der Ursache zu den Wirkungen, sondern vom Ziel zu den Mitteln fortgeschritten. Demgemäß wird also das theologische System eröffnet mit dem finis theol. obiectivus (d. i. Gott) et formalis (d. i. die ewige Seligkeit, aeterna Dei fruitio); dann wird zum Subjekt übergegangen, nämlich zum Menschen und seiner Heilsbedürftigkeit (homo, quatenus ad vitam aeternam pervenire possit), und endlich mit Darlegung des Heilswegs (der principia et media salutis) geschlossen. Zu dieser analytischen Gruppierungsmethode, hervortretend in Calixts Epitome theologiae 1619 (u. ö., bes. noch 1634, 1653, 1661) fügte derselbe als fernere Neuerung seit 1634 die gesonderte Behandlung der aus dem dogmatischen System ausgeschiedenen Moral hinzu (Epitome theologiae moralis, 1634). Orthodoxerseits wurde, ungeachtet seiner synkretistischen Richtung, das von ihm aufgestellte Vorbild doch in beiden Beziehungen fast allgemein befolgt: im Punkte des analytischen Verfahrens ziemlich bald, hinsichtlich der Lostrennung der Moral ebenfalls allmählich bis gegen Ende des Jahrhunderts. Unter den streng orthodoxen Vertretern der analytisch-scholastischen Dogmatik ragen besonders hervor die beiden Wittenberger Abraham Calov † 1686 (Systema locorum theoll., Viteb. 1655—77, 12 voll. 4.) und J. A. Quenstedt † 1688 (Theologia didactico-polemica s. syst. th., Vit. 1685; ed. 4. 1715, 4 voll. fol.), der Rostocker J. F. König (Theol. positiva acroamatica, synoptice tractata, Rost. 1664; ed. 11. 1703), der Jenenser J. G. Baier (Compendium theologiae positivae, Jen. 1686; neue Ausg. von Preuß, Berlin 1864) und der Leipziger Scherzer (Breviculus theologicus, 1678: auch: Systema theol. XXIX definitionibus absolutum 1680). Etwas abseits steht der Straßburger Theolog Konr. Dannhauer † 1666 als Verfasser eines das analytische Verfahren zur sogen. „allegorischen Methode" fortbildenden Hodosophia christiana s. theol. positiva (1649; auch 1666, 1695), worin der Mensch als vom Licht der heil. Schrift geleiteter Wanderer zu Gott nach der himmlischen Heimat dargestellt ist. — Über die Ethiker seit Calixt wie Dürr, Balduin, Olearius 2c., s. Luthardt a. a. O. (III, 31 u. 35 der 1. Aufl.).

V. **Im pietistischen und Leibniz-Wolffschen Zeitalter** oder während der letzten Jahrzehnte des 17. und der 6—7 ersten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts beginnt ein Streben nach Abwerfung des steifen Regelzwanges und nach Milderung der orthodoxen Starrheit der scholastischen Dogmatik in zunehmender

Kräftigkeit hervorzutreten. Es fand dabei Anlehnung statt entweder an die philosophischen Lieblingssysteme des Zeitalters, besonders das Cartesische und das Leibnizsche (in Wolffscher Fortbildung), teils an neue heilsgeschichtliche oder biblisch theologische Lehrmethoden, die ihren Ursprung einer damals fast die ganze Christenheit, namentlich beide evangelische Hauptkonfessionen, durchziehenden mystisch-asketischen Lebensrichtung verdankten.

1. Bei den Reformierten trat die letztere Weise der Gegenwirkung gegen die Scholastik am frühesten hervor, in der Form der heilsgeschichtlichen Spekulation oder der Föderaltheologie des Joh. Coccejus (Koch) aus Bremen, Professors in Franeker und Leiden, † 1669. Seine Summa doctrinae de foedere et testamentis Dei erschien in erster Auflage schon 1648 (2. ed. 1654 u. f. f.); doch gelangten ihre Grundgedanken erst nach des Urhebers Tode, im Kreise seiner zahlreichen Schüler, zu umfassenderer Verwertung und zur Fortbildung nach verschiedenen Richtungen hin. Das Streben dieser (schon im 16. Jahrhundert von Kasp. Olevianus in Heidelberg teilweise antizipierten) Föderal- oder Bundestheologie ging dahin, der scholastischen eine einfachere, frischere und lebensvollere biblische Lehrweise entgegenzusetzen. Gott habe der Reihe nach mehrere Bündnisse mit der Menschheit abgeschlossen: 1) vor dem Sündenfalle im Paradies das foedus naturae s. operum; 2) nach dem Falle das foedus gratiae s. fidei, und zwar in dreifacher Stufenfolge oder Ökonomie: a) als foed. gratiae ante legem im Patriarchenzeitalter; b) sub lege in der Zeit des alten Bundes im engeren Sinne; c) sub evangelio seit Christo. Unter den Nachfolgern des Coccejus gehen eine Richtung auf treue Konservierung und konsequente Fortbildung der biblisch-heilsgeschichtlichen Methode, sowie eine auf Herübernahme von Elementen aus der cartesianischen Philosophie nebeneinander her. Erstere erscheint repräsentiert durch Momma, Heidanus, Vitringa, Witsius, Braun, im ganzen auch durch Melchior Leydecker in Utrecht, der aus der Föderalspekulation (mittelst Rückkehr zu Calvins trinitarischem Grundschema in der Institutio) eine heilsökonomische oder trinitarische Behandlungsweise der Dogmatik hervorbildete (in s. Werke: De oeconomia trium personarum in negotio salutis l. VI, Traj. ad Rh. 1682). In teilweise cartesianisierendem Sinne fortgebildet zeigt sich der Föderalismus bei Burmann in Utrecht Synopsis theologiae ac speciatim oeconomiae foederum Dei ab initio saeculorum etc., 1671) und bei Sal. van Til in Leiden (Ὑποτύπωσις τῶν ὑγιαινόντον λόγων s. compend. theol., 1703; auch: Theologiae utriusque compendium cum naturalis tum revelatae, 1704). — Andere niederländische Reformierte warfen sich dem Cartesianismus vollständig und ohne Rückhalt in die Arme, dabei entweder auf friedlichem Fuße mit der Kirchenlehre verharrend (bes. Kasp. Wittich, † 1687, Verfasser einer Theologia pacifica: Theol. pacifica defensa, u. f. f.), oder zu mehr oder minder bedenklichen Heterodoxien abirrend (Balth. Bekkers Betooverde wereld 1692; Fr. Wilh. Stoschs fast spinozistische und unsterblichkeitsleugnende Concordia rationis et fidei, 1692; Alex. Roells Leugnung des testimonium Spiritus S. internum u. f. f.).

2. Im Luthertum schlossen nur einige wenige Dogmatiker von freierer, vorwärtsstrebender Richtung der coccejanischen Lehrmethode sich an (bes. W. Jäger, Compend. theol., Stuttgart 1702; 5. ed. cur. Frisch 1740). Noch

geringer blieb der vom Cartesianismus auf die lutherisch-theologischen Kreise geübte Einfluß. Versuche wie Sam. Reyhers Mathesis Mosaica (Kiel 1679), wie Leonh. Chr. Sturms Mathesis ad S. Scripturae interpretationem applicata (Nürnberg 1710), die Andr. Rüdigers Physica divina (Frankfurt 1716) sind nur in naturphilosophischer, nicht in dogmatischer Beziehung belangreich (vgl. Zöckler, Gesch. der Beziehungen zwischen Theol. u. Naturw., II, 139 ff.). — Dagegen hat der Spenersche Pietismus eine ziemlich tiefgreifende Einwirkung auf den Gang der lutherischen Dogmatik in Deutschland geübt. Bei David Hollaz † 1713, dem „letzten unverfälschten Wortführer altprotestantischer Dogmatik", kündigt das pietistische Element sich an in den erbaulich frommen Betrachtungen, womit er seine die orthodoxe Scholastik rekapitulierenden Artikel begleitet (Examen theologicum acroamaticum, universam theologiam thetico-polemicam complectens, 1707; n. A. von Krackewitz 1718. 40, von Teller 1780). Ganz fallen gelassen erscheint das scholastische Element bei den pietistischen Dogmatikern von der biblischen Richtung, wie J. Breithaupt (Institt. theol. l. II, 1695), A. Freylinghausen (Grundlegung der Theologie, 1704 u. ö.), J. J. Rambach (Dogm. Theol., 2 Tle., 1744). Wenigstens großenteils lassen es fallen die mehr nach historischer Methode verfahrenden, zwischen Pietismus und Orthodoxie vermittelnden Theologen Buddeus in Jena (Institt. theol. dogmaticae, 1723 u. ö.), Pfaff in Tübingen (Institt. theol. dogm. et mor., Tub. 1720. 1722), Weißmann daselbst (Institt. theol. exeg. dogm., Tub. 1739); teilweise ähnlich der etwas mehr latitudinarisch gerichtete Mosheim in Göttingen (Elementa theol. dogm., ed. Windheim, 2 voll. 1758. 1764). — An Leibnizs theistisch-philosophische Spekulation in ihrer popularisierenden Fortbildung durch Chr. Wolff, den Urheber einer logischen Demonstriermethode (meth. scientifica, mathematica) auf religiösem Gebiete, schlossen sich mehrere, teils überwiegend orthodoxe teils pietistisch gerichtete Theologen an. Orthodoxe Wolffianer waren Propst Reinbeck in Berlin (Betrachtungen über die in der Augsb. Konf. enth. und damit verknüpften Wahrheiten, 4 Tle. 1731—41), Ribov (Institt. theol. dogm., 1741), Carpzov (Theol. revelata dogmatica, methodo scientifica adornata, 4 part, 1737 ss.), Reusch (Introductio in theol. revelatam, 1744), Canz (Compend. theol. purioris, 1752). Ein pietistisches Element gesellte der Verbindung der kirchlichen Dogmatik mit Leibniz-Wolffscher Philosophie hinzu Wolffs bedeutendster theologischer Schüler Sigism. Jak. Baumgarten in Halle, † 1757 (Ev. Glaubenslehre herausg. v. Semler, 3 BB., 1759 f.).

3. Auch im Katholizismus macht neben einem mystischen Element (die Jansenisten spät. Zeit, wie Paschas. Quesnell, Noailles ꝛc.; die Quietisten, wie Molinos, Fr. v. Guyon, Fenelon) und neben freisinnigem Gallikanismus (Natalis Alexander od. Noël: Theol. dogmatica et moralis, Par. 1693. 1703 u. ö.) hie und da modern philosophischer Einfluß sich geltend. Dies bes. in Gestalt cartesianischer Spekulation, doch ohne der herrschenden thomistisch-jesuitischen Scholastik irgendwelches namhafte Gegengewicht bieten zu können.

VI. **Rationalistisch-supranaturalistisches Zeitalter.** Aus England und Frankreich bringt seit Mitte des 18. Jahrhunderts, angeregt durch die deistische Freidenkerei und die seichte Philosophie d'esprit dieser Länder, ein Aufklärungsstreben in den Protestantismus Deutschlands und der Nachbarländer ein, an

dessen Pflege bald auch Theologen in wachsender Zahl sich zu beteiligen begannen (vgl. oben in der KG. u. DG.). Hatte man in der vorhergehenden Epoche die Kirchenlehre, bes. in ihren dogmatischen Partien, nur abgeschwächt oder zurückgedrängt, so wird sie nunmehr offen bekämpft, und die Vertheidiger wagen sie höchstens noch in jener abgeschwächten Form zu vertreten, die sie unter den Händen des Pietismus oder der Philosophen aus Wolffs Schule erhalten hatte.

1. Im lutherischen Kirchengebiete brachen der Bewegung einige dogmatische Aufklärer Bahn, die man, weil ihre Neuerungen zum eigentlichen Rationalismus hinüberleiteten, als Übergangstheologen oder Neologen zu bezeichnen pflegt. J. G. Töllner in Frankfurt a. O. † 1774 statuierte, auf seinem ziemlich vorgerückten Wolffianischen Standpunkte, nur einen relativen Unterschied zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion; er löste die kirchliche Lehre von Christi stellvertretender Genugthuung auf und minderte die Inspiration zu einem allgemeinen göttlichen Beistande herab (Der thät. Gehorsam J. Christi, 1768; Die Eingebung der heil. Schrift, 1772; System der dogm. Theol., 2 BB. 1775). Mehr als seicht rationalisierender Ausleger des alten Testaments, denn als Dogmatiker leistete der Göttinger Orientalist Joh. Dav. Michaelis † 1791 dem Aufklärungsstreben Vorschub. Sein Compend. th. dogm. (1760) sowie die populäre deutsche Umarbeitung desselben (1774) suchen das Christentum gegenüber dem Zeitgeiste zu rechtfertigen, verraten aber freilich ein teilweises Befangensein in dem letzteren, besonders in dem Streben, eigentliche göttliche Gnadenwirkungen zu leugnen, sowie in der mehr Zwinglischen als Lutherschen Beantwortung der Frage nach dem Seligwerdenkönnen der Heiden. Weiter ging Joh. Sal. Semler in Halle † 1791, der einflußreichste Vorkämpfer dieser neologischen Richtung. Wie er für die Behandlung der heil. Schrift A. und N. T.s den Grundsatz völliger Voraussetzungslosigkeit zur Geltung zu bringen suchte, so arbeitete er mittelst seiner rücksichtslosen kirchen- und dogmenhistorischen Kritik an der Untergrabung des herkömmlichen Dogmensystems der Kirche, aus dem er eine bloße Privatreligion mit ethischem Kern zu extrahieren suchte. Angeblich voraussetzungslos forschend „richtete er mit den Voraussetzungen eines unter armseligen Verhältnissen entwickelten Verstandes auf den Trümmern alles geschichtlich Großen einen Tummelplatz für kritische, kombinatorische, pragmatische Operationen im Dienste der Aufklärung her" (Institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam, 1774; Versuch einer freieren theol. Lehrart, 1779). — Bis zum flachsten Vernunftchristentum nach französisch-encyklopädistischem Muster fortgeschritten zeigt sich C. Fr. Bahrdt in seinem „System der moralischen Religion" 1787, welchem zwei Jahrzehnte früher ein noch mehr apologetisch gehaltenes „Biblisches System der Dogmatik" (1768) vorhergegangen war. Andere dogmatische Vertreter dieses extremsten Aufklärertums waren Eckermann in Kiel (Comp. th. chr. 1792 und: Handb. f. das system. Studium des christl. Gl., 4 BB., 1801 ff.), W. A. Teller in Berlin (Die Religion der Vollkommneren, 1792), H. Ph. K. Henke in Helmstädt (Lineamenta institt. fidei chr. historico-criticarum, 1793. 1795). — Eine gewisse Veredlung und kritische Läuterung erfuhr der Rationalismus unter dem Einflusse Kants, dessen philosophischer Kritizismus, besonders seitdem er selbst die Konsequenzen dieses Standpunkts fürs

religiöse Bereich zu ziehen begonnen hatte („Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" 1792 — vgl. ob. II, 367 f.) direkt oder indirekt zur Grundvoraussetzung für fast alle Dogmatiken des sogen. vulgärrationalistischen Zeitalters (1795 bis gegen 1830) wurde. Zu den gehaltvolleren Vorkämpfern dieser Richtung gehören J. H. Tieftrunk (Censur des protestant. Lehrbegriffs, 3 BB. 1791 ff., und: Religion der Mündigen, 2 BB. 1800), K. F. Stäudlin (Lehrb. der Dk. und DG., 1801) und C. F. v. Ammon (Summa theol. chr., 1803 ed. 1816) — die beiden letzteren in späteren Auflagen ihrer Lehrbücher mehr supranaturalistisch geartet, welche Wendung aber v. Ammon (in Aufl. 4 seiner Summa, 1830, sowie in seiner „Fortbildung des Christentums zur Weltreligion", 1833) nachgerade wieder zurücknahm. Flachere Vertreter des kantisch beeinflußten Rationalismus waren J. A. L. Wegscheider (Institutiones th. chr. dogmaticae 1815; 8. ed. 1844), J. Fr. Röhr (Briefe über den Rationalismus, 1813), K. Gottl. Bretschneider (Handb. der Dk. der evang.-luth. Kirche 1814; 4. Aufl. 1838, 2 BB.), J. E. Ch. Schmidt, Cramer, Schumann rc. — Diesem mehr oder minder vollständigen Abfall vom christlichen Kirchenglauben wußte der Supranaturalismus (oder die Schule der „neukirchlichen Dogmatiker" nach Hase; auch wohl „Paläologen" [Gust. Frank]) im ganzen eine nur schwächliche und mehrfach modernisierende Rettung des überlieferten Dogmensystems entgegenzustellen. Er behauptete die Notwendigkeit und Wirklichkeit einer zur natürlich menschlichen Vernunfterkenntnis sich transzendent verhaltenden göttlichen Offenbarung. Er verteidigte die Glaubwürdigkeit der hl. Schrift als der Urkunde dieser Offenbarung, hielt es jedoch für nötig, einen gewissen Vertrag zwischen Schrift und Vernunft zu schließen, kraft dessen eine Anzahl streng orthodoxer Glaubenssätze aus dem unbedingt zu verteidigenden Bereiche ausgeschlossen wurden; so insbesondere die lutherische Abendmahlslehre, die Idiomenkommunikation in der Lehre von der Person Christi, die altorthodoxe Inspirationslehre rc. In diesem Sinne stritten wider den Rationalismus: J. C. Döderlein (Institutt. theologi christiani, 1780; 6. ed. 1797), S. J. Morus Epist. theol. chr. 1789; 5. ed. 1821), H. A. Schott (Epist. th. chr. 1811: 22), der mehr auf moraltheologischem und homiletischem als auf dogmatischem Gebiete zu Ansehen gelangte Frz. Volkm. Reinhard in Wittenberg und Dresden (Vorlesungen über Dk., m. lit. Zusätzen herausg. v. Berger 1801; 4. u. 5. Aufl. v. Schott 1818, 1824), der ältere Knapp in Halle (Vorless. üb. die chr. Glaubenslehre, herausg. v. Thilo, 2 BB. 1827) u. a. (vgl. unt., VII). Ferner die vorzugsweise streng biblisch gerichtete, dem gemäßigten Pietismus Bengels nahestehende ältere Tübinger oder Württemberger Supranaturalistenschule, zu welcher Chr. G. Storr gehörte, der scharfsinnige Gegner Kants (Doctrinae chr. pars theoreticae ss. literis repetita, 1793. 1803); desgleichen J. F. Flatt, F. G. Süskind, sowie als letzter dieser Reihe J. C. F. Steudel (Lehrbegriff der ev.-prot. Kirche, 1834). — Wegen der Lehrweise des Rationalismus und des Supranaturalismus auf moraltheologischem Gebiete (Steinbart, Michaelis, Bahrdt rc. einerseits, sowie Crusius, Reinhard rc. andererseits) s. die Gesch. der Ethik.

2. Dem evangelisch-reformierten Kirchengebiete blieb der eigentliche Rationalismus vulgaris mehr fern, oder er wurde, wie in England und Holland, durch andersbenannte heterodoxe Richtungen (Latitudinarismus, Deis-

mus, Unitarismus, Arminianismus rc.) ersetzt. Die supranaturalistische Gegenströmung wider den Zeitgeist erscheint hier teilweise fester und entschiedener geartet als im Luthertum, fördert übrigens auf dogmatischem Gebiete nur weniges Belangreiche zu Tage. Von niederländischen Bekämpfern der Neologie gehört hieher Joh. Heringa im Haag, Begründer der dasigen Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion (1785); von schweizerischen J. C. Lavater † 1801 und der wackere biblische Historiker Joh. Jak. Heß † 1828; von Deutschen: der Anhaltische Superintendent de Marées, einer der energischsten Bestreiter des Rationalismus (vgl. G. Frank, Geschichte der prot. Theol. III, 41 f.), sowie der Bremenser Bibelforscher, Prediger und Erbauungsschriftsteller Gottfr. Menken († 1831).

3. Der Katholizismus bietet Parallelen zum Rationalismus in der josephinischen Schule Österreichs und Deutschlands, zu welcher außer den mehr historisch-kritisch als dogmatisch forschenden Vertretern wie J. Jahn, Royko, Wolff, Michl rc. auch einige Dogmatiker zu zählen sind, z. B. Blau in Mainz, Hedderich in Bonn, Franz Berg in Würzburg († 1821). Von Leibniz-Wolffscher Popularphilosophie teilweise beeinflußt zeigen sich die dem protestant. Supranaturalismus gleichzeitigen und geistesverwandten gemäßigt liberalen Ethiker Bened. Stattler † 1797 (Verf. einer in formaler Hinsicht wesentlich kasuistisch gehaltenen Moraltheol., 1782), Luby, Schwarzhüber rc., sowie die Dogmatiker Klüpfel † 1811 (Verfasser eines längere Zeit sehr geschätzten und einflußreichen Lehrbuchs: Institt. theol. dogmaticae, 1789 u. ö.), Gmeiner, Zimmer, Dobmayer rc. Kantischer, zum Teil auch Fichte-Schellingscher philosophischer Einfluß half, wie schon früher die freisinnigen Spekulationen eines Ildefonds Schwerz in Benz († 1794), eines C. v. Weiller in München († 1826) und Fr. Brenner in Bamberg („Freie Darstellung der Theologie in der Idee des Himmelreichs" 3 BB. 1815 ff.), so nach schon angebrochener Restaurationsepoche das kritisch-religionsphilosophische System von Georg Hermes in Bonn hervorrufen (Einl. in die christkath. Theologie, Münster 1819—29; später, nach seinem Tode [1831] nachgelassene Vorlesungen über Dogmatik 1834). Über die teilweise verwandten Bestrebungen Günthers und Baaders s. unten.

VII. **Die neueste spekulativ-kritische Dogmatik** wird für den lutherischen Protestantismus gleicherweise wie für den reformierten eingeleitet durch Fr. Dan. Schleiermachers bahnbrechendes Werk: „Der christl. Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt" (2 BB., Berlin 1821 f., 2. Aufl. 1830 f. 6. Aufl. 1884). Der spinozistisch geartete Pantheismus, welchen die früheren theologischen Schriften des von aller Schulphilosophie seiner Zeit unabhängigen, aber eminent philosophisch-gebildeten und der romantischen Dichterschule nahestehenden Verfassers kundgegeben hatten (Reden über die Religion, 1799; Monologen 1800 rc.), erscheint hier zu einem kritisch vermittelten Theismus fortgebildet, dem zwar noch manches Pantheistische anhaftet, dessen lebensvolles Zentrum aber Jesus Christus, der Wiedersteller des durch die Sünde gestörten Gottesbewußtseins zur normalen Reinheit und Kräftigkeit bildet. Das dogmatische System wird, unter konsequenter Anwendung subjektiv-erkenntnistheoretischer Gesichtspunkte und Begriffsbildungen, errichtet auf dem Gegensatze zuerst von dem heiligen Gott

und der Sünde, dann von Sünde und Gnade; oder nach Schleiermacher'scher Terminologie: von dem frommen Selbstbewußtsein, wie es vor dem Hervortreten des Gegensatzes der Sünde ist, wird fortgeschritten zu dem durch den Gegensatz bestimmten frommen Selbstbewußtsein, und weiter zu dem durch die Erfahrung der erlösenden Gnade Christi bestimmten. Viele Wahrheiten des christlichen Offenbarungsganzen verblassen und verkümmern unter dem Einflusse dieses Schematismus; vieles Konkrete, Thatsächliche wird in subjektives Empfinden oder bloß gefühlsmäßiges Wahrnehmen umgesetzt. Trotzdem bleibt der Charakter des Systems ein christozentrischer, ja in gewissem Sinne selbst ein kirchlich konservativer, freilich ohne bestimmtere konfessionelle Ausprägung. Schritt für Schritt wird auf geschickte Weise angeknüpft an die dogmatische Überlieferung des Protestantismus, mittelst Herbeiziehung von Belegstellen aus den Symbolen des Luthertums wie des Reformiertentums; die gleichmäßige Berücksichtigung beider charakterisiert den entschiedenen Unionsstandpunkt des Verfassers. Den drei Hauptteilen des Schleiermacher'schen Systems: Entwicklung des Gottesbewußtseins 1) an sich, 2) als gestört durch die Sünde, 3) als erneuert durch die Gnade, konnten Lutheraner ebensowohl wie Reformierte die trichotomische Gliederung ihrer herkömmlichen Systeme anpassen. Besonders Calvins Einteilungsweise, sowie das Föderalsystem (zumal in der Leydecker'schen Fortbildung zur meth. oeconomica) ließen sich leicht mit der neuen Disposition vermitteln, welche andererseits auch der analytischen Methode Calixts und der folgenden lutherischen Scholastiker ziemlich nahe steht (vgl. hiefür besonders Schweizer, Glaubensl. I, 90 ff. 114—119). — Auch für die Behandlungsweise der **Ethik** hat Schleiermacher bedeutsame und nachhaltig wirksame Impulse gegeben, die bereits ziemlich bald nach seinem auf diesem Gebiete bahnbrechenden Erstlingswerk, den „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ (1803), hervorzutreten begannen und hauptsächlich in der Richtung auf Annäherung der philos. an die theologische Moral und wechselseitigen Austausches zwischen beiden (bes. Herübernahme des Begriffes des sittlichen Guts aus jener in diese) wichtige Anregung gewährten. Das Nähere hierüber, sowie über die teils an Schleiermacher sich anschließenden, teils von ihm abweichenden oder geradezu gegensätzlich zu ihm sich verhaltenden neuesten Vertreter der ev. Moraltheologie sehe man in der Spezialdarstellung der Ethik (vgl. z. Tl. auch o., § 2 dieser Einl.).

Auf dogmatischem Gebiete sieht man als Nachfolger Schleiermachers, d. h. als durch ihn mehr oder minder bestimmte und beeinflußte Bearbeiter der Glaubenslehre, eine beträchtliche Reihe von Vertretern beider protest. Konfessionen nebeneinander auf den Plan treten. Die Mehrheit gehört nach Abkunft wie überwiegender Neigung der luth. Kirche an, aber bei einigen, bes. Alex. Schweizer, J. P. Lange, D. Schenkel, A. E. Biedermann, J. H. Scholten, van Oosterzee, geben reformierte Grundanschauungen sich mehr oder minder deutlich zu erkennen. Außerdem tragen eine hier orthodoxere, dort freiere Weise der Ausgestaltung des Frömmigkeitsbewußtseins, sowie endlich ein seitens neuerer philosophischer Schulen, insbesondere der Hegelschen, geübter Einfluß zu noch größerer Vermannigfaltigung der besonderen Richtungen innerhalb der Schule bei. Zu den wichtigsten der von Schleiermacher'schem Grunde aus einer positiv-kirchlichen Haltung zustrebenden Dogmatiker oder der

Schleiermacher'schen Rechten, gehören Ullmann, Nitzsch, Twesten, J. Müller, denen auch die teilweise von Schelling-Hegelscher Spekulation mit beeinflußten Rothe (nicht bloß als Ethiker, sondern auch als Monograph über wichtige Materien der Glaubenslehre und als einflußreicher akademischer Lehrer auf dogmatischem Gebiet in Betracht kommend; s. u. d. Lit.), Liebner, Martensen, Dorner, sowie die Reformierten J. P. Lange, J. J. vom Oosterzee wesentlich nahe stehen. Als vorzugsweise einflußreicher Vertreter dieser Gruppe ist — nachdem früher einerseits Nitzsch (bes. in Unionskreisen) andrerseits Martensen (hauptsächlich beim skandinavischen, teilweise auch beim deutschen Luthertum) sich hervorragender Beliebtheit erfreut hatten — neuestens J. A. Dorner († 1884) zu Ansehen gelangt. Seinem großen dogmatisch-christologischen Werke, sowie verschiedenen wertvollen dogmatischen Monographien ließ er 1879 f. ein ausführliches System der Glaubenslehre folgen (in zwei Hauptteile zerfallend: I. Fundamentallehre oder Apologetik [nebst vorausgesandter „Pisteologie" oder Lehre vom Glauben als Einl.], II. Spezielle Glaubenslehre oder Lehre von der Sünde und vom Heil in Christo), das kraft seines bedeutenden spekulativen Gehalts (von eigentümlich „deutsch-theologischer", d. h. an die mystischen Konzeptionen der Viktoriner und der späteren deutsch-mittelalterlichen Mystiker erinnernder Färbung, vgl. DG. S. 373) und seiner geschickten Stoffeinteilung und lichtvollen Diktion auf längere Zeit hin als gern und viel benutzte Fundgrube dogmatischen Wissens in Geltung bleiben dürfte. Außer Deutschlands Unionskreisen sind es namentlich Nordamerika's presbyterianische und kongregationalistische Theologen, die zu nicht geringem Teile in tiefgreifender Weise von Dorner her Anregung und Beeinflußung erfahren haben (vgl. Boardman in den Chicagoer Current Discussions in Theology, I, 1883).

Die Gruppe der Schleiermacher'schen Linken wird repräsentiert durch die ref. Schweizer Alex. Schweizer, Dan. Schenkel, H. Lang, wovon der Erstgenannte als der gehaltvollste und originalste, auch relativ kirchlich gerichtete zu gelten hat. Ihnen stehen einige philosophisch gerichtete Theologen von selbständigerer Haltung mehr oder minder nahe. Es sind dies Chr. M. L. de Wette (bes. in seiner letzten dogm. Schrift vom J. 1846 zu Schleiermacher sich hinneigend), K. Hase, Chr. Herm. Weiße, A. E. Biedermann, O. Pfleiderer, R. A. Lipsius; bei den beiden ersteren ist teils Schelling'scher teils Fries'scher Einfluß wahrzunehmen, bei den drei mittleren waltet eine Hegel'sche, bei dem letztgenannten aber eine Kantische Tendenz vor. Bei weitem den bedeutendsten Einfluß von allen hier Genannten hat, soweit das dogm. Gebiet allein in Betracht kommt, Hase erlangt, dessen populär dogm. Handb. „Gnosis" allerdings ziemlich rasch wieder in Vergessenheit geriet, aber nur um seinem schon kurz zuvor erschienenen Lehrbuch der evang. Dogmatik, und mehr noch seinem anonym veröffentlichten Studentenbuch „Hutterus redivivus" den weitesten Raum zur Verbreitung unter Lehrern wie Lernenden zu lassen und dem tapferen Bekämpfer des älteren Vulgärrationalismus (ungeachtet vieler modern-rationalistischer Inclinationen) die Achtung auch zahlreicher Orthodoxer zu sichern. Von den drei hegelianisierenden Vertretern der kritisch-spekulativen Richtung ist zwar Weiße, der in seinen theosophierenden Neigungen sich teilweise mit Rothe berührte, jetzt ziemlich vollständiger Vergessenheit anheimgefallen; aber Biedermann, dem der Religionsphilosoph O. Pfleiderer (vgl. o.,

S. 13) in allen Hauptpunkten folgt, genießt wegen der Denkschärfe und philosophischen Eleganz seiner Konstruktionen noch beträchtliches Ansehen bei Freunden wie Feinden seines Standpunkts. Sein dreiteiliges dogmatisches System, in sich schließend 1) einen prinzipiellen, psychologisch erkenntnistheorethischen, 2) einen historischen, über Schrift- und Kirchenlehre berichtenden, und 3) einen kritisch-spekulativen Hauptteil, geht im Auflösen des überlieferten, Glaubens- und Lehrmaterials zwar minder plump und derb zu Werke, als die Vertreter des radikalen Junghegelianismus; aber doch wirkt im Grunde was er in jenem 3. Teile als Endergebnis seines kritischen Verfahrens formuliert, kaum minder verwüstend, als die Negationen eines Strauß oder Hartmann (vgl. u.); weder für die Persönlichkeit Gottes noch für die persönliche Unsterblichkeit des Menschen behält er Raum. — Etwas maßvoller hält sich, trotz mancher Gemeinsamkeiten seiner Lehrweise mit der des Züricher Dogmatikers, der auf Kants Kritizismus zurückgehende Lipsius. Sein Negieren des kirchlich Überlieferten erscheint in etwas gemildert durch das überall hervortretende Streben, wenigstens einen ästhetisch-symbolischen (freilich nicht mystischen) Kerngehalt der Dogmen zu retten — worin er sich einerseits mit seinem älteren Jenenser Kollegen Hase berührt, andrerseits an Alex. Schweizers Kombination Schleiermacherscher mit Kantischen Elementen anklingt.

An diesen Vertreter des eigentlichen Neukantianismus auf dogmatischem Gebiete (den Geistesverwandten der naturphilosophischen Neukantianer wie Alb. Lange, Liebmann 2c.) reiht die antimetaphysische und antipietistische Schule Albr. Ritschls in Göttingen zunächst sich an. Innerhalb ihrer beginnen gleichfalls eine mehr nach links gehende und eine konservativere Strömung hervorzutreten. Erstere erscheint durch H. Schultz und W. Herrmann repräsentiert, letztere durch J. Kaftan. Nur die beiden letztgenannten Vertreter dieser Schule sind bisher als eigentliche Systematiker, und zwar mehr in religionsphilosophischer als in streng-dogmatischer Form, thätig gewesen, während von Ritschl selbst sowie von H. Schultz nur dogm. Monographien mehr oder minder beträchtlichen Umfangs vorliegen. Gemeinsam ist der ganzen Richtung das Streben, alles Metaphysische, positiv Supranaturale aus der christlichen Lehrwahrheit möglichst auszuscheiden, oder was dasselbe ist: die Dogmen auf ihren religiös-ethischen Kern zu reduzieren, unter Preisgebung oder doch Indifferenziierung alles nicht unmittelbar zum Kreise dessen was religiös-ethisch erfahren und erlebt werden kann Gehörigen. Diese sittlich belebende und vertiefende Tendenz — verschieden von der moralischen Ausbesserungstheorie des Semlerschen Rationalismus durch die Entschiedenheit des Bekenntnisses zur Offenbarung Gottes in Christo Jesu und durch die Forderung einer vollen Hingabe des religiösen Subjekts an diesen Erlöser — ist von bedeutendem Werte. Sie schließt aber freilich die Gefahr in sich, daß aus prinzipieller antimetaphysischer Scheu auch das biblisch begründete und unveräußerliche mystische Element der Glaubenswahrheiten verkannt und über Bord geworfen werde. In Ritschls umfänglichster dogmatischer Monographie: „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und der Versöhnung“, tritt dieser ebensowohl antimetaphisische wie antimystische Zug in dreifacher Hinsicht charakteristisch hervor, entsprechend den dreien Hauptabteilungen des Werks. Die vorangestellte „Geschichte der Lehre“ zeigt eine sichtliche Vorliebe für

rationalisierende heterodoxe Richtungen wie die Abälards, der Arminianer, der Kantianer (bei gleichzeitiger Bethätigung einer gewissen Abneigung gegen mystisch-pietistische Gestaltung des christlichen Frömmigkeitsstrebens). Die dann folgende Übersicht über den „biblischen Stoff der Lehre“ läßt vielfach eine modernisierende Umbildungs- oder Verflachungstendenz gegenüber dem tieferen Gehalt alt- wie neutestamentlicher Grundstellen für die Christo- und Soteriologie zu Tage treten. Und die abschließende „positive Entwicklung der Lehre“ langt, ganz gemäß dem was diese seine Stellung zur Schrift und zur kirchlichen Überlieferung erwarten läßt, bei Ergebnissen an, worin weder der volle Ernst des Sündebegriffs noch die ganze Tiefe und beseligende Kraft des Geheimnisses der Erlösung durch den Gekreuzigten und Auferstandenen zur Geltung gelangen. Stärker noch bethätigt H. Schultz's christologische Monographie (1881) diese antimystisch-rationalisierende Tendenz. Die Begriffe der Gottheit Christi, seiner Präexistenz, Menschwerdung, übernatürlichen Erzeugung etc. erscheinen da, mittelst modernisierender Umdeutung des eigentlich und ursprünglich damit verbundenen Sinnes, geradezu eliminiert; erst aus dem göttlichen Charakter der Gemeinde sei (wie im A. so auch im N. T.) die Gottheit Christi zu folgern; dieselbe müsse „im Zusammenhange mit der Gottheit seiner Gemeinde aufgefaßt werden“, u. s. f. (vgl. überhaupt DG., S. 373 bis 375). — Wie in dieser Schule Kantischer Kritizismus, teilweise aber auch Kantischer Rationalismus wiederaufgelebt ist, so hat andererseits ein von Schleiermacher her unbeeinflußter Hegelianismus oder pantheisierender Idealismus seine Ausläufer bis herab in die jüngste Vergangenheit entsandt. Nächst Hegel selbst gehören Daub, Marheineke, Rosenkranz, Erdmann etc. als überwiegend orthodox gerichtete, sowie D. Fr. Strauß und Ludw. Feuerbach (bezw. E. v. Hartmann) als radikal negativ gerichtete Vertreter dieser Richtung an.

Mehr oder weniger unabhängig von Schleiermacher und sonstigen modern-philosophischen Richtungen erscheint was von Nachzüglern des älteren Supranaturalismus bis in die uns näher liegende Zeit hinein thätig war (Augusti † 1841; F. H. C. Schwarz † 1837; Knapp und Steudel [s. o., VI, 1], bes. Aug. Hahn † 1863); desgleichen die hauptsächlich auf Bengel zurückgehende Württemberger biblische Schule mit J. T. Beck als einflußreichstem Vertreter, neben welchem Reiff, Geß, Kübel besondere Hervorhebung verdienen. Zu ihr halten sich im wesentlichen auch Schöberlein († 1881), H. Plitt, der angesehenste neuere Theolog der Brüdergemeinde, einigermaßen auch H. v. d. Goltz, etc. — Gleichfalls ohne durchgreifendere Impulse von Schleiermacher'scher Seite her hat die moderne konfessionelle Theologie sich entwickelt. Im reformierten Heerlager erscheint dieselbe repräsentiert durch M. Schneckenburger, A. Ebrard, H. Heppe und eine Reihe Theologen englischer Zunge, unter welchen der „Tholuck Nordamerikas“ Ch. Hodge in Princeton, N. J. († 1878) als bedeutendster zu gelten haben dürfte. Zu den lutherisch-konfessionellen Dogmatikern neuester Zeit gehören einerseits H. Schmid, F. Ad. Philippi und A. F. C. Vilmar (der letztere fast mehr auf moraltheolog. als auf dogm. Gebiete original und bedeutend), andererseits G. Thomasius, Chr. E. Luthardt, K. F. A. Kahnis und F. H. R. Frank. Die ersteren verhalten gegenüber dem kirchlich-gegebenen Lehrstoff sich mehr nur

reproduktiv, die letzteren erscheinen einer spekulativen Behandlungsweise zugewendet, welche bei Thomasius und Luthardt dem von Schleiermacher nicht ganz unbeeinflußten biblisch-heilsgeschichtlichen System v. Hofmanns (vgl. u.) teilweise nahesteht.

Namentlich in der Lehre von Christi Person und Werk sind es zum Teil neue, mehrseitig als heterodox angegriffene Wege, auf welchen man die letztgenannten Theologen begriffen sieht. Doch erscheint eigentlich nur v. Hofmann's Fassung des Versöhnungsdogmas (vgl. unten, Dk. III) als ein stärkeres Abgehen vom kirchlich überlieferten Lehrmodus (worin ihm daher weder Thomasius noch Luthardt gefolgt sind); für die das andere Charakteristikum der christologischen Spekulation dieser Schule bildende Kenosislehre lassen sich neben gewichtigen Schriftgründen auch beachtenswerte Lehrzeugnisse aus älterer und neuerer dogmatischer Tradition erbringen. — Dieser von Thomasius in einer umfassend angelegten mehrbändigen christologischen Dogmatik, von Luthardt einerseits in einem kurzgefaßten dogmatischen Kompendium nach Hase'schem Muster, andrerseits in geistvoll und frisch geschriebenen apologetischen Vorträgen (1. über die Grundwahrheiten, 2. über die Heilswahrheiten, 3. über die Moral des Christentums; vgl. unten d. Lit.) wissenschaftlich vertretenen Lehrweise steht Kahnis nahe, sofern auch er einer kenotischen Grundansicht vom Wesen des Gottmenschen huldigt; derselbe versucht aber gleichzeitig auf verschiedenen sonstigen Punkten der Glaubenslehren wie in der Trinitätslehre, dem Abendmahlsdogma, der Lehre von der h. Schrift, mehr oder minder tief eingreifende Fortbildungen der Kirchenlehre zu gewinnen, die ihm manche Angriffe von streng-orthodoxer Seite (Hengstenberg, Philippi 2c. 2c.) zugezogen haben. — Auf besonders glückliche Weise hat Frank in Erlangen das Moment des treuen Haltens an der luth.-kirchlichen Überlieferung mit dem der gesunden organischen Fortbildung des Lehrbegriffs seiner Konfession zu verschmelzen gewußt. Von ihm liegt ein wahrhaft genialer Versuch zu engerer spekulativer Verknüpfung der Dogmatik mit Apologetik und Ethik zu Einem systematischen Lehrgebäude vor, dem wir, seines bereits erlangten beträchtlichen Einflusses wegen und weil alle früheren auf Gewinnung einer enggeschlossenen Einheit ausgehenden Systembildungsversuche durch es verdunkelt erscheinen, zum Schlusse unseres Überblicks über die neueste systematische Theologie des Protestantismus eine nähere Betrachtung widmen.

Die Frank'sche Gliederung des systematisch-theologischen Lehrstoffs weicht, und zwar nicht bloß kraft ihrer Nomenklatur, sondern auch vermöge ihrer eigenartigen Erfassung und Durchführung der betr. Aufgabe, von allen früheren Konstruktionsversuchen ab. Sie gestattet weder dogmatischen noch ethischen Gesichtspunkten einen einseitig überwiegenden Einfluß auf die Systembildung. Weder die v. Hofmannsche Stoffgruppierung (wonach das ges. theol. System in acht den Hauptmomenten des Ganges der Heilsgeschichte entsprechende Hauptstücke zerfällt: 1. Gott der Dreieinige; 2. Welt- und Menschenschöpfung; 3. Sündenfall; 4. Anbahnung der Erlösung in Israels Geschichte; 5. Gottmensch; 6. Kirche; 7. Christi Gegenwart in der Kirche oder die Gnadenmittel; 8. Naturverklärung als abschließendes Ziel der christl. Hoffnung), worin das ethische Lehrmoment sichtlich zu kurz kommt, wird von Frank adoptiert, noch

folgt er solchen den ethischen Gesichtspunkt einseitig überordnenden Einteilungsweisen wie die von E. Sartorius (Lehre von der heiligen Liebe, 1840 f.: I. Von der hl. Urliebe, ihrem Gegensatz und dessen Versöhnung; II. Von der hl. erneuernden, gehorchenden, vollendenden Liebe) oder von C. J. Nitzsch (Syst. der christl. Lehre: I. Vom Guten; II. Vom Bösen; III. Vom Heile). Er gliedert trilogisch, aber weder so daß er (wie F. H. C. Schwarz 1816, s. o.) eine einerseits dogmatische, andrerseits ethische Trias durch Kombination der Momente Gott und Glaube; Mensch und Liebe; Verhältnis des Menschen zu Gott und Hoffnung künstlicherweise herstellte, noch so daß er mit J. T. Beck (Die chr. Lehrwissensch., I, 1840) unter Voranstellung der Fundamentallehre von Gott zuerst eine Logik, dann eine Ethik, letztlich eine Physik der christlichen Lehre zu bieten suchte. Seine Dreiteilung entspringt aus der Erwägung, daß der Glaubenslehre, als dem Zentralteil des gesamten Lehrsystems und der organischen Basis der Ethik, notwendigerweise eine wissenschaftliche (erkenntnistheoretisch-apologetische) Substruktion unterzubauen sei, mittelst deren gezeigt werde, auf welche Weise der christliche Glaube zu stande komme. Es gelte, bevor man den Inhalt des Glaubens selbst wissenschaftlich entfalte, zunächst das Recht des Glaubensstandpunkts aufzuzeigen; es gelte „den Punkt zu finden, worin die christliche Gewißheit, die subjektive Verbürgung der christlichen Wahrheit als realer Wahrheit, sich fundamentalerweise gründet, um dann von diesem Punkte aus das Ganze der christlichen Wahrheit zu umspannen.“ So ist es denn ein System der christlichen Gewißheit, das er an die Spitze der drei systematischen Fächer stellt, und zwar gegliedert in drei Hauptabteilungen, deren erste die christliche Gewißheit in ihrem zentralen, auf sich selbst beruhenden Wesen darlegt, während die zweite ebendiese Gewißheit in ihrer Erstreckung auf den Komplex der Glaubensobjekte, nämlich zunächst der immanenten, sodann der transscendenten und transeunten schildert, der dritte Teil aber die christliche Gewißheit in bezug auf die Objekte des natürlichen Lebens darlegt. Als „immanente“ Glaubensobjekte lehrt der zweite Hauptteil des Gewißheitssystems zunächst die menschliche Habitual- und Actualsünde samt der natürlichen Willensfreiheit, weiterhin aber auch den Prozeß der Sitzung eines neuen Ich mittelst der Wiedergeburt samt der daraus resultierenden Hoffnung auf Vollendung des Heils kennen. Als „transscendente“ Glaubensobjekte vergewissert er uns die der Wiedergeburtsthatsache zu Grund liegenden höheren Mächte (Heilskausalitäten) zunächst der Persönlichkeit, weiterhin der Dreieinigkeit Gottes sowie endlich des Gottmenschen als sündlosen, stellvertretenden, dem Tode obsiegenden Heilsmittlers. „Transeunte“ Glaubensobjekte endlich, über die uns durch ebendieselbe Abteilung des Systems Gewißheit vermittelt wird, sind die kirchlichen Gnadenmittel des Worts und der Sakramente als nicht von Menschen stammende, sondern dem heilswirkenden Thun Gottes zu Trägern dienende Kräfte und Güter. Im dritten Teil wird dann gezeigt, wie die auf diese Weise ihrer Glaubensobjekte habhaft gewordene Gewißheit des Christen ihre Beziehung auch zu den Realitäten des Naturbereichs, nämlich teils zur kosmischen Außenwelt teils zum eignen menschlichen Naturleben (als Objekt heiligender Einflüsse von Gott her) zum Ausdruck bringt und regelt. — Das als wissenschaftliche Entfaltung des positiven christlichen Glaubensinhalts nun folgende System der christ-

lichen Wahrheit nimmt den Ausgang seiner Betrachtung von ebenda, wo das Gewißheitssystem abschließt: von der Thatsache der Menschwerdung Gottes. Es bietet also eine „wissenschaftliche Darstellung der Realitäten, welche das Werden einer Menschheit Gottes zum Ziele und zum Erfolge haben", und zerfällt demgemäß in die drei Hauptteile: I. von Gott als dem Prinzip des Werdens (Gottes Wesen, Persönlichkeit, Dreieinigkeit und Eigenschaften); II. vom Vollzug des Werdens, wie er sich darlegt in der Generation (Erschaffung) der Welt, der auf sie gefolgten Degeneration durch die Sünde und der dieser gegenübertretenden Regeneration durch den Gottmenschen (in welchem die Menschheit Gottes zunächst ideell gesetzt wird, um alsdann aus ihm [mittelst der Gnadenmittelspendung, der Heilszueignung und der Kirchengründung] reell zu erwachsen); III. vom Ziel des Werdens (nach seinem der christlichen Hoffnung sich verbürgenden notwendigen Charakter, seiner nur vorläufigen Erreichbarkeit und seiner schließlichen Vollendung in der Zukunft des Gottesreichs). — Den krönenden Abschluß des Lehrgebäudes bildet das System der christlichen Sittlichkeit, worin die Idee des christlich-sittlichen Lebens in seinem Grund und Fortschreiten, seinen mannigfachen Beziehungen und seiner Vollendung geschildert wird. Die bis jetzt vorliegende erste Hälfte behandelt I. das Werden des Gottesmenschen (1 Tim. 6, 11) oder des christlich-sittlichen Subjekts mittelst Schilderung zunächst des sich ihm entgegensetzenden Lebensbestands, weiterhin der es bewirkenden, von Christo durch die Gnadenmittel (im weiteren Sinne) mitgeteilten Heilskräfte und schließlich der geistlichen Akte selbst (Wiedergeburt, Reue, Buße, Glaube, Gottes- und Nächstenliebe, Hoffnung, Gebet), worin das christlich-sittliche Werden sich realisiert. Sodann II. die Formen dieses christlich-sittlichen Werdens, bestehend in den Gegensätzen von Freiheit und Gesetz, Gut und Pflicht, deren feindselige Spannung in der christlichen Tugend zu immer wachsender Ausgleichung zu kommen hat. Die weitere Erweisung des christlich-sittlichen Werdens bis zur vollendeten Herstellung des wahren Gottesmenschen wird der Schlußteil zu schildern haben.

Das eigentümlich Festgefügte, harmonisch Einheitliche und Schöne dieses theologischen Systems leuchtet ein. Ob freilich die Behandlung des ersten der drei Systeme als eines selbständigen, dem Wahrheits- und dem Sittlichkeitssystem koordinierten Ganzen unbedingt notwendig ist, darüber läßt sich streiten; desgleichen darüber, ob nicht gerade in diesem Hauptteile des Ganzen manches einfacher gefaßt und verständlicher ausgedrückt sein könnte. Der Annahme, daß dieser Fundamentalteil, als der Dogmatik inhaltlich vorzugsweise homogen, ihr als Prinzipienlehre oder Fundamentaltheologie vielmehr einzugliedern und unterzuordnen sei, werden immer Viele zugethan bleiben. Vgl. einerseits als vollständigen Anhänger der Frank'schen Konstruktion: A. Carlblom, Zur Lehre v. d. christlichen Gewißheit, Lpzg. 1874; andererseits z. B. Cremer, unten in der Einleitung zur dogmat. Prinzipienlehre, § 2.

Der katholischen Dogmatik neuester Zeit ist die Wohlthat einer kritisch-regenerierenden Beeinflußung von ähnlich durchgreifender Art wie die für die evangelische Konfession von Schleiermacher ausgegangene nicht zu teil geworden. Gleich der kantianisierenden Richtung der Hermesianer (s. o.) sind die kartesianierende Günthers sowie die schellingisch-theosophierende Baaders

den von Rom aus ergangenen Zensuren bald gewichen und erlegen; nur gegenüber der schleiermacherisierenden Ethik K. Werners (1850 ff.) hat man mehr Nachsicht geübt. Durch Möhler als Symboliker, durch Kard. Perrone, Kleutgen, Heinrich u. a. als Dogmatiker, durch den Jesuiten Gury als modern-kasuistischen Normal-Ethiker, ist eine streng ultramontane Richtung wie in den übrigen Ländern so auch in Deutschland zur Herrschaft gelangt, deren Vertreter sich mehr oder minder scholastisch gearteter Lehrformen und Methoden bedienen (Gousset, Jungmann, Heinrich, Simar rc.). Freier und idealer gerichteten Bestrebungen, von der Art der früher durch Klee, Staudenmaier rc. in dogmatischer oder durch Sailer, Hirscher rc. rc. in moraltheologischer Richtung verfolgten, wagen dermalen fast nur noch die weder zahlreichen noch irgendwie bedeutenden Dogmatiker des Altkatholizismus (Frohschammer, F. Michelis) sich hinzugeben (vgl. übrigens die Gesch. der Ethik, unten, Abschn. 3).

Übersicht über die dogmat. Literatur der letzten sechs Jahrzehnte, nach ihren Haupterscheinungen.

I. Evangelische Dogmatik.

a) Schleiermachersche Rechte oder evang. Vermittlungstheologie (pos. Unionsrichtung). [Schleierm. selbst: s. o., S. 32 f.).

K. Ullmann, Das Wesen des Christenthums, 1841. 5. A. 1865; Über die Unsündlichkeit Jesu, Studd. u. Krit. 1828 (später als bes. Schr.: „Die Sündlosigkeit Jesu", 7. Aufl. 1863).

C. Imm. Nitzsch, System der christl. Lehre, Bonn 1829 (6. A. 1851).

A. Detl. Chr. Twesten, Vorless. über die Dogm. der ev.-luth. Kirche, Hamb. 1826; 4. A. 1838 [unvoll.].

Jul. Müller, Die christl. Lehre v. d. Sünde, 1839; 6. A. in 2 BB. 1878. — Dogmat. Abhandlungen, 2 BB. 1870.

R. Rothe, Theol. Ethik, 2 BB. Wittenb. 1845; 2. A. in 5 BB. 1869 ff. — Zur Dogmatik (3 Abhh. aus den Stud. u. Kr.), Gotha 1863. — Vorless. üb. Dk., herausg. v. Schenkel, 2 BB. 1870.

Th. A. Liebner, Christologie oder die christolog. Einheit des dogm. Systems. 1. Abth. 1849.

H. L. Martensen, Die chr. Dk., deutsch, Kiel 1850; 4. A. 1858 (1870).

J. A. Dorner, System der chr. Glaubenslehre, 2 Tle., Berl. 1879—81. — Gesammelte Schriften a. d. Geb. der system. Theol. rc. Berlin 1883.

G. Runze, Grundriß der ev. Glaubens- u. Sittenlehre. 2 Tle. Berl. 1883.

M. Kähler, Die Wissenschaft der christl. Lehre v. dem ev. Grundartikel aus. 2 Tle. (1. Einl. u. Apologetik; 2. Dogmatik.) Erl. 1883. 84.

Vom überwiegend ref. Standpunkt:

J. P. Lange, Christl. Dk. 3 Bde., Heidelb. 1849—52 (1. Bd.: Philosoph. Dk.; 2. Positive Dk.; 3. Angewandte Dk.).

J. J. van Oosterzee, Christelijke Dogmatiek, 2 BB., Utr. 1870; 2. A. 1876.

b) Schleiermachersche Linke.

Mit überwiegend ref. Haltung:

Alex. Schweizer, Die Glaubenslehre der ev.-ref. Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt, 2 BB., Zürich 1844—47. — Die chr. Glaubenslehre nach protest. Grundsätzen dargestellt, 2 BB. Leipz. 1863; 2. A. 1877.

Dan. Schenkel, Die chr. Glaubenslehre vom Standp. des Gewissens aus dargestellt, Wiesbaden 1858 f. 2 BB. — Die Grundlagen des Christenth. aus dem Bewußts. des Glaubens im Zusammenh. dargestellt, Lpz. 1877.

H. Lang, Versuch einer chr. Dk., 2. A. 1868.

Verwandter Art auch mehrere Neurationalisten des lutherischen Kirchengebiets, wie:

Klein, Darstellung des dogm. Systems der ev.-prot. Kirche, Jen. 1822; 2. Aufl., umgearb. durch Lobeg. Lange, Jen. 1835; 3. A. durch dens. 1840.

J. L. Rückert, Theologie. 2 BB. Lpz. 1851.

Von Fries'scher (teilw. auch Schelling'scher) Phil. beeinflußt:

W. M. L. de Wette, Über Religion u. Theologie. Erläuterungen zum Lehrb. der Dogmatik

der evang.-luth. K., Berlin 1817; 2. A. 1821. — Das Wesen des christl. Glaubens vom Standp. des Glaubens dargestellt. Basel 1846 (schleiermacherisierend).

K. Hase, Lehrb. der ev. Dk., Stuttg. 1826, 6. A., Leipz. 1870. — Gnosis (popul. Dk. f. Gebildete), 3 BB. 1829. — Hutterus redivivus od. Dk. der ev.-luth. Kirche. Ein Repetitorium f. Studierende, Lpz. 1829. 12. A. 1883.

Von hegelianisierender Richtung:

K. H. W. Schwarz (Gen.-Sup. in Gotha), Über das Wesen der Religion 1847. — Lessing als Theologe, 1854.

Chr. H. Weiße, Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenth.s, 3 BB., Leipz. 1855 ff.

A. E. Biedermann, Christl. Dk., 1869. 2. Aufl., 1. (principieller) Tl., Berlin 1884.

O. Pfleiderer, Die Religion, 2 BB., Berl. 1869 f., 2. A. 1878. Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Berl. 1878.

Von neukant. Richtung:

R. A. Lipsius, Lehrb. der ev.-prot. Dk., Braunschw. 1876; 2. A. 1879. — Dogmat. Beiträge rc. Leipz. 1878.

c) Ritschl'sche antimetaphysische (od. neukantisch-ethische) Schule.

A. Ritschl, Die christl. Lehre v. der Rechtfertigung u. Versöhnung, 3 BB. Bonn 1870—74; 2. A. 1882 f. — Unterricht in der chr. Religion (Lehrb. f. Gymnass.) 1875; 2. A. 1881. [vgl. J. Thikötter, Darstellung und Beurteilung der Theol. Albr. Ritschls, Bonn 1884; Heer, Der Religionsbegriff A. Ritschls dargestellt, Zürich 1884].

W. Herrmann, Die Religion im Verh. zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, Halle 1879.

Herm. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi. Communicatio idiomatum. Gotha 1881.

J. Kaftan, Das Wesen der chr. Religion, Basel 1881.

d) Hegelsche Schule.

G. W. F. Hegel, Vorless. üb. d. Philos. der Relig., herausg. v. Marheinecke, Berl. 1832.

Ph. K. Marheineke, Die Grundlehren der chr. Dk. als Wissenschaft, 2. A. Berlin 1827 (Aufl. 1, 1819, noch schellingisch). System der chr. Dk. (op. posth.), Berl. 1847.

Karl Daub, Die dogmat. Theologie jetziger Zeit, oder die Selbstsucht in der Wissensch. des Glaubens, 1833 (Daubs früh. Werke: Theologumena 1806, und: Einl. in d. Stud. der chr. Dk. 1809 stehen auf Schellingschem Boden).

Hegelsche Linke.

D. Fr. Strauß, Die chr. Glaubenslehre in ihrer gesch. Entwickl. u. im Kampfe mit der modernen Wissensch. 2 BB., Tüb. 1840. — Der alte und der neue Glaube, Bonn 1872; 11. A. 1881.

Ludw. Feuerbach, Das Wesen des Christenthums, Lpz. 1841. Das Wesen der Religion, ebendas. 1845.

Z. Teil verwandt: der zugleich schopenh.-pessimist. Ed. v. Hartmann, Die Selbstzersetzung des Christenth. 1874, u. s. f. (s. II, 369).

e) Neuester Supranaturalismus und Biblicismus.

Augusti, Dogmatik 1809; 2. A. 1825.

F. H. C. Schwarz, Grundriß der prot. Dk., Heidelb. 1816.

Aug. Hahn, Lehrb. des chr. Glaubens, 1828; 2. A. in 2 Tln., 1857 ff.

Becksche Schule.

J. Tob. Beck, Die christl. Lehrwissenschaft n. den bibl. Urkunden. I. Logik der chr. Lehre, 1841. Leitfaden der chr. Glaubenslehre, 1863; 2. A. 1869.

Ludw. Schöberlein, Die Geheimnisse des Glaubens, Heidelb. 1872. — Prinzip u. System der Dk., ebend. 1881.

Fr. Reiff, Chr. Glaubenslehre als Grundl. der chr. Weltanschauung, 2 BB. Basel 1873.

R. Kübel, Chr. Lehrsystem, n. der h. Schrift dargestellt, 1874.

W. F. Geß, Christi Person u. Werk, 2 BB. 1870—78.

H. Frhr. v. d. Goltz, Die chr. Grundwahrheiten od. die allgem. Prinzipien der chr. Dk., 1873 (zugleich lib.-vermittlungs-theologisch).

Vom Standp. der Brüdergemeinde.

Herm. Plitt, Ev. Dk. nach Schrift u. Erfahrung. 2 BB. Gotha 1863.

f) Konfessionell-reform. Richtung:

M. Schneckenburger, Zur kirchl. Christologie, Pforzh. 1848; 2. A. 1861. — Vgl. Darstellung des luth. u. ref. Lehrbegriffs, hrsg. v. Güder, 2 BB. 1855.

A. Ebrard, Christl. Dk., 2 BB. Königsb. 1851; 2. A. 1862 f.
H. Heppe, Die Dk. der ev.-ref. Kirche, Elberf. 1861.
Ch. Hodge, Systematic Theology, 3 vols., Lond. 1873.

g) Konfessionell-lutherische Schule.

Spekulative Richtung:

Gottfr. Thomasius, Christi Person u. Werk. Darstellung der ev.-luth. Dk. vom Mittelp. der Christologie aus. 3 Tle. Erlangen 1852; 2. A. 1856.
Ch. E. Luthardt, Kompendium der Dk., Lpz. 1865; 5. A. 1878.
[Vgl. F. J. Winter, Die Theol. des D. Luthardt. Leipz. 1883].
K. F. A. Kahnis, Die luth. Dk. hist.-genet. dargestellt, 3 BB., Lpz. 1861–68. 2. A. in 2 BB. 1874 f.
F. H. R. Frank, System der chr. Gewißheit, 2 BB., Erlang. 1872 (2., durchaus verbess. Aufl. 1884, Bd. I); System der chr. Wahrheit, 2 BB., 1878–81; System der chr. Sittlichkeit, Bd. I, 1884.
[Vgl. Carlblom s. o., S. 39].

Traditionale Richtung:

H. Schmid, Die Dogm. der ev.-luth. Kirche, Frkf. 1843; 6. A. 1870.
F. A. Philippi, Kirchl. Glaubenslehre, 6 BB., Stuttg. 1854 ff.; 2. A. Gütersl. 1864–82.
A. F. C. Vilmar, Dogmatik. Akad. Vorless. herausg. v. Piderit, 2 Tle. Güterl. 1874 f.

II. Römisch-kath. Dogmatik.

a) Philosophische Richtungen:

J. G. Hermes, Christkathol. Dk., herausg. von Achterfeldt, 2 BB. Münst. 1834.
Ant. Günther, Vorschule zur spekulat. Theologie (I. Creationstheorie; II. Incarnationstheorie), Wien 1828 f.
Frz. v. Baader, Vorless. über d. specul. Dk., 5 HH., Stuttg. 1828 ff.
H. Klee, System der kath. Dk., Bonn 1831. — Kath. Dk., Mainz 1835. 4. A. 1861.
F. A. Staudenmaier, Zum rel. Frieden der Zukunft rc. 3 BB. Freiburg 1846–51.

Auf altkath. Standpunkte:

J. Frohschammer, Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprocesses. München 1877.
F. Michelis, Kath. Dk. 1881 (mit stark rationalist. Inklinationen).

b) Ultramont. Richtung:

J. Ad. Möhler, Die Einheit der Kirche od. das Princip des Katholicism., 1825. — Symbolik, 1832 (vgl. II, S. 376. 381).
G. Perrone, Praelectiones theologicae, 9 voll. Rom. 1825 ff., 36. ed. 1881 f.
J. Gousset, Théologie dogmatique ou expos. des preuves et des dogmes de la relig. cath. 4 voll. Par. 1850.
F. X. Dieringer, Lehrb. der kath. Dk., 5. A., Mainz 1865.
J. Kuhn, Kath. Dk., 2 BB. 1846–57.
J. B. Leu, Lehrb. der speziellen kath. Dk., Luzern 1863.
Bern. Jungmann, Institt. theol. dogmat. specialis. Ratisb. 1870.
J. B. Heinrich (der „kath. Philippi"), Dogmat. Theologie, 6 BB. Mainz 1874–79.
H. Theoph. Simar, Dogm., 2 Tle. Freiburg 1879 f.

Darstellungen der Geschichte der Dk.: Ch. G. Heinrich, Versuch einer Geschichte der versch. Lehrarten der christl. Glaubenswahrheiten u. der merkwürdigsten Systeme u. Kompendd. derselben, Lpz. 1790. — P. H. Schickedanz, Versuch einer Gesch. der chr. Glaubenslehre, Braunschweig 1827. — W. Herrmann, Gesch. der prot. Dk. von Mel. bis Schleiermacher, Lpz. 1842. — W. Gaß, Gesch. der prot. Dk. in ihrem Zusammenh. m. der Theol. überhaupt, 4 BB., Berl. 1854–67. — Vgl. auch J. A. Dorner, Gesch. der prot. Theol., bes. in Deutschland, Münch. 1867. — K. Schwarz, Zur Gesch. der neuesten Theol., Lpz. 1856; 4. A. 1869. — A. Mücke, Die Dk. des 19. Jhdts. in ihrem inneren Flusse rc. rc. Gotha 1867. — Bernh. Pünjer, s. o. S. 13.

D. Die systematische Theologie.

2. Die Dogmatik

(Prinzipienlehre und System der Glaubenslehre)

dargestellt von

D. H. Cremer u. D. O. Zöckler,
ord. Professoren der Theologie zu Greifswald.

Inhalt.

a. Dogmatische Prinzipienlehre, dargestellt von Prof. D Cremer.

b. System der Glaubenslehre, dargestellt von Prof. D. Zöckler.

Dogmatische Prinzipienlehre.

---

1. Begriff und Aufgabe der Dogmatik.

Es ist wissenschaftlich unzulässig und sprachlich wenig gerechtfertigt, mit Schleiermacher, Rothe, Kahnis u. a. die Dogmatik als die wissenschaftliche Darstellung der Dogmen d. i. der kirchlich geltenden Lehrsätze oder der kirchlichen Lehre zu erklären. Wissenschaftlich unzulässig: denn nicht aus dem konventionellen Namen einer Disziplin, sondern nur aus ihrer Stelle im theologischen Wissensganzen oder aus ihrer encyklopädischen Stellung ergibt sich ihre Aufgabe und ihre Bedeutung. Sprachlich wenig gerechtfertigt; denn *δογματικός* bezeichnet in der Profangräzität nicht den, der sich mit den Dogmen, den allgemein anerkannten Grundwahrheiten beschäftigt, sondern der Lehrsätze ausbildet und aufstellt, den Theoretiker im Gegensatze zu dem Empiriker. In der kirchlichen Gräzität aber ist das Wort selten und der Sprachgebrauch nicht wesentlich verschieden trotz des in etwa zum term. techn. gewordenen Substantivs *δόγμα*. Es kann sich nur fragen, ob unsre Disziplin diesen Namen, welcher sich seit Pfaff (Institutiones theologiae dogmaticae et moralis, 1720) und J. F. Buddeus (Inst. theologiae dogmaticae 1723) zur Unterscheidung derselben von der Ethik eingebürgert hat, nachdem er vereinzelt schon vorher in Anwendung gebracht war, mit Recht trägt, ob er geschickt ist, Wesen und Aufgabe derselben zum angemessenen Ausdruck zu bringen.

Die Dogmatik ist eine Disziplin der systematischen oder thetischen Theologie, welche im Zusammenhange des theologischen Wissensganzen die Aufgabe hat, den Inhalt des christlichen Gottesbewußtseins, wie er zugleich das Selbst- und Weltbewußtsein eigenartig bestimmt, wissenschaftlich darzulegen oder die Lehre des Christentums systematisch zu entwickeln. Sie formuliert die wissenschaftliche Selbstaussage des Christentums. Das Christentum ist geschichtlich betrachtet und zunächst ganz allgemein ausgedrückt die durch Christum bewirkte Gestaltung des religiösen Lebens oder der Selbstbeziehung des Menschen zu Gott, welche in dem Gesamtleben der Christenheit oder der Kirche ihre geschichtliche Erscheinung gewonnen hat und Bestimmtheit ihrer Glieder ist, ohne daß jedoch Wesen und Erscheinung des Christentums sich decken. Christus aber ist der Träger und Vermittler der Selbstoffenbarung Gottes zum Heile

des sündigen Menschengeschlechtes, Träger und Vermittler der Heilsoffenbarung bezw. des Heiles selbst. Demgemäß ist in dem Bewußtsein des Christen das Bewußtsein um Gott in Christo das seinem Bewußsein um sich und sein Verhältnis zu Gott vorgeordnete Moment. Auf diesem Grunde erhebt sich sein Christenstand, sein Verhältnis zu Gott und die Bethätigung dieses seines Verhältnisses sowohl im Verhältnis zu Gott als zur Welt. So sondert sich leicht die Bethätigung des Christenstandes von dem, was den Christenstand bewirkt und was ihn ausmacht, und es ergibt sich für die Lehre des Christentums eine bequeme Gliederung, deren nähere Erörterung Aufgabe der theologischen Encyklopädie ist. Zuvörderst wäre darzustellen das christliche Wissen oder das Wissen des christlichen Glaubens um das Verhältnis Gottes in Christo zur Menschheit, wie dasselbe ein eigenartiges Verhältnis zu Gott bewirkt, sodann der Besitz und die Bethätigung dieses Verhältnisses zu Gott in dem ganzen Umfange der menschlichen Selbstbethätigung.

Jenes nun ist Aufgabe der christlichen Dogmatik, dieses der christlichen Ethik. Über die Angemessenheit der letzteren Bezeichnung kann kaum ein Zweifel sein, ist aber auch hier nicht zu handeln. Dagegen fragt es sich, ob der Name Dogmatik angemessen ist für die wissenschaftliche Darstellung des christlichen Wissens um das Verhältnis Gottes in Christo zur Menschheit.

Δόγμα von dem transitiven *δοκεῖν*, meinen, glauben gebildet (vgl. *τὰ δοκούμενα*) geht seiner Bedeutung nach zurück auf das intransitive *δοκεῖν*, scheinen, gewöhnlich unpersönlich gebraucht, *δοκεῖ μοι*, ein urbaner Ausdruck für das, was als feststehend erachtet, beschlossen oder angenommen wird. So z. B. bezeichnet *τὰ τῷ πλήθει δόξαντα* die Beschlüsse der Majorität; *τὰ δοκοῦντα*. das was gilt, steht Eur. Tro. 608 gegenüber *τὰ μηδὲν ὄντα*, und *οἱ δοκοῦντες εἶναί τι* oder bloß *οἱ δοκοῦντες* sind bei Plato sowohl wie im Neuen Testament (Gal. 2, 2. 6) nicht Leute, die nur etwas zu sein scheinen, sondern Personen, die in allgemeiner Achtung und Anerkennung stehen, allgemeinen anerkannte Männer. Dem entspricht ein zwiefacher Gebrauch des Wortes *δόγμα*, nämlich zunächst = Beschluß, Willensmeinung, Verordnung, Dekret, Vorschrift, Gebot — und so überall in der biblischen Gräzität, in welcher es nur Akt. 16, 14 = Beschluß, sonst = Verordnung, Dekret, Gebot, Dan. 2, 13; 3, 10. 12. 29; 4, 3; 6, 8. 9; Ez. 20, 26; 3 Makk. 1, 3; Luk. 2, 1; Akt. 17, 7; Ep. 2, 15; Kol. 2, 14. Sodann = Meinung, Lehrsatz, von den Lehrsätzen der Philosophen, sofern sie für dieselben Allgemeingiltigkeit beanspruchen, namentlich seit Aristoteles. Insbesondere werden allgemein geltende Grundanschauungen und von den Stoikern die allgemein anzuerkennenden Grundwahrheiten im Unterschiede von den Doktrinen und Satzungen der Schulen und der einzelnen Philosophen *δόγματα* genannt. Im pythagoräischen System ist *δόγματα* s. v. a. *στοιχεῖα* = Prinzipien. Nirgend aber kommt *δόγμα* im Neuen Testament so oder ähnlich vor, auch Eph. 2, 15 steht es nicht, wie etliche gemeint haben, von den Lehrsätzen Christi, vgl. den Gebrauch von *δογματίζεσθαι* Kol. 2, 20.

An diesen letzteren Gebrauch knüpft auch die kirchliche Gräzität an, indem die griechischen Väter der ersten Jahrhunderte entsprechend ihrer eigentümlichen Auffassung des Christentums als der wahren Philosophie den Ausdruck von dem philosophischen auf das religiöse Gebiet verpflanzten. An die

Stelle der Lehrsätze der Philosophen tritt die durch Christus und die Apostel mitgeteilte und aufgeschlossene Wahrheit. Zunächst wird der Singular τὸ δόγμα gebraucht, um das Ganze der christlichen Lehre, die von der Christenheit geglaubte Wahrheit zu bezeichnen (Ignat., Clem. Al., Orig., Chrys.), wie z. B. Orig. c. Celc. 3, 39 die Apostel und Evanglisten ἐπίσκοποι τοῦ δόγματος, anderwärts διδάσκαλοι τοῦ δόγματος nennt, und die ἐθελοθρησκεία der Heiden heißt dem gegenüber τὸ δόγμα τῶν ἐθνῶν. Sodann wird auch der Plural gebraucht von den einzelnen Sätzen und Bestandteilen dessen, was der Christenheit als feststehende Wahrheit gilt und gelten muß, was sie glaubt. In beiden Fällen ist die Vorstellung die, daß diese Lehre oder diese Lehrsätze Gegenstand allgemeiner und unbestrittener Anerkennung sind, daß sie geglaubt werden, und δόγμα ist ein der philosophischen Auffassung des Christentums entsprechender synonymer Ausdruck für τὰ πιστευθέντα, πεπιστευμένα. Diesen Gebrauch vermischt oder verwechselt Kahnis unter Anerkennung Rothes in durchaus unbelegbarer Weise mit δόγμα in der Bedeutung Gesetz, Dekret, wenn er den kirchlichen Sprachgebrauch des Wortes dahin erklärt, daß δόγμα eine auf der Autorität der Kirche ruhende Glaubenslehre sei. Im Gegenteil: die Autorität liegt in dem was als δόγμα bezeichnet wird; es empfängt sie nicht anders woher, sondern die Autorität der Sache selbst bewirkt, daß sie δόγμα, Gegenstand allgemeiner Anerkennung ist. Ein rechtliches Moment liegt ebenfalls nicht in dem Worte, so daß es auch nicht die in rechtlicher Geltung stehende Lehre bezeichnet. Δόγμα ist nichts anderes als δίδαγμα, κήρυγμα, nur unter einem anderen Gesichtspunkte betrachtet. (Die sonst sich findende Unterscheidung von δόγμα und κήρυγμα steht nicht von esoterischen und exoterischen Lehren, sondern unterscheidet die kirchlichen Riten und das, was mit diesen sich verband, von der öffentlichen, auch an Heiden und Juden ergehenden christlichen Verkündigung und dürfte an δόγμα in rechtlichem Sinne = Satzung anknüpfen). Vgl. Suiceri thesaurus eccl. s. v. Hahn, Lehrb. des christl. Glaubens, 2. Aufl. § 10. Nitzsch, System der christl. Lehre, § 17. Köstlin, Art. Dogmatik in PRE.² III, 640.

So würde nun das Dogma die christliche Lehre als allgemein anerkannte Wahrheit etwa im Unterschiede von den Aufstellungen und Lehren der Häretiker sein, Dogmen die einzelnen dieser Lehre angehörigen und aus ihr quellenden Lehrsätze. An und für sich würden die auf die Bethätigung des Christentums sich beziehenden (ethischen) Sätze davon nicht ausgeschlossen sein, wie denn auch Ign. ad. Magn. 13 unter τὰ δόγματα τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων gerade die ethischen Normen versteht, vgl. Plat. rep. 7, 538, c: ἔστι που ἡμῖν δόγματα ἐκ παίδων περὶ δικαίων καὶ καλῶν. ἐν οἷς ἐκτεθράμμεθα ὥσπερ ὑπὸ γονεῦσι, πειθαρχοῦντές τε καὶ τιμῶντες αὐτά. Allein es entspricht nur der Anschauung vom Christentum als einer neuen Philosophie, auf welcher die Übertragung des Wortes beruht, wenn wir frühe schon den Gedanken eines Unterschiedes zwischen eigentlicher Lehre und praktischen Anweisungen annähernd der heutigen Unterscheidung zwischen dogmatischen und ethischen Sätzen finden, z. B. Clem. Alex. Paedag. 1, 1. cf. Socr. h. e. II, 44 (bei Hahn a. a. O.), welcher von Meletius berichtet: περὶ δόγματος διαλέγεσθαι ὑπερετίθετο, μόνην δὲ τὴν ἠθικὴν διδασκαλίαν τοῖς ἀκροαταῖς προσήκειν. Gerade dieser Sprachgebrauch dürfte dazu berechtigen, in weiterer Ausbildung

zwischen δόγμα und ἦθος so zu unterscheiden, wie es im Interesse der Trennung der Ethik von der Dogmatik später geschehen ist, so daß Dogma und Dogmen von demjenigen gebraucht wird, was den Christenstand begründet und der Bethätigung desselben vorausgeht. Jedoch dürfte der Name Dogmatik für diese Disziplin nur dann berechtigt sein, wenn man erstlich absieht von dem philosophischen Gesichtspunkte, unter welchem die Väter die christliche Lehre so bezeichneten, wenn man zweitens unterscheidet zwischen Dogma und Dogmen, so daß die Dogmatik das Dogma des Christentums darzustellen hat, und wenn man drittens festhält, daß δογματικός sich auf die Ausbildung von Lehrsätzen, Dogmen bezieht, so daß Dogmatik die Darstellung des christlichen Dogmas in der Art ist, daß aus demselben Dogmen entwickelt werden. Die geschichtliche Thatsache der Selbstoffenbarung Gottes in Christo ist das Dogma des Christentums, die Grundwahrheit des christlichen Gemeinglaubens und aller christlichen Erkenntnis. Die Dogmen sind die darin enthaltenen Einzellehren, deren Formulierung, so daß auch sie zum Ausdruck des christlichen Gemeinglaubens und der christlichen Erkenntnis geeignet werden, die Aufgabe der Dogmatik und aller auf erkenntnismäßiger Durchdringung des Dogmas gerichteten Arbeit ist. Die Dogmatik ist nicht die Verarbeitung der Dogmen zu einem System, sondern die systematische Entwicklung oder wissenschaftiche Herstellung der in dem Dogma enthaltenen Dogmen. Das Dogma des Christentums ist stabil, die dogmatische Arbeit und die Dogmen haben ihre Geschichte, je nachdem sie in Gemäßheit der Bedürfnisse und Erfahrungen der Kirche in den Vordergrund des religiösen Lebens und der geistigen Arbeit getreten sind und je nachdem eine größere oder geringere Kräftigkeit und Treue des Glaubenslebens sich in ihrer Entwickelung und Behauptung bewiesen hat. Weiteren Erörterungen über das Wesen des Dogmas, das Verhältnis von Dogma und Kirche u. a. kann ein Einfluß auf die Gestaltung der Dogmatik mit wissenschaftlicher Berechtigung um so weniger gestattet werden, als dieselben erst auf Grund der Dogmatik angestellt werden können, hier aber es sich nur um die Berechtigung oder Brauchbarkeit dieses Namens der Disziplin handelt.

Jul. Müller, Art. Dogmatik in PRE.[1] III, 433. Jul. Köstlin, Art. Dogmatik in PRE.[2] III, 640. Rothe, Zur Dogmatik, 1863. Erster Artikel: Begriff der evang. Dogmatik S. 1—54. Nitzsch, System der christl. Lehre, 5. Aufl. § 17 A. 3. A. Hahn, Lehrb. des christl. Glaubens, 2. Aufl. § 10 A. 1. Al. Schweizer, Die christl. Glaubenslehre nach protest. Grundsätzen; 2. Aufl. § 8 ff. M. Kähler, Die Wissenschaft der christl. Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus, § 20—24. v. Hofmann, Theol. Ethik, S. 12 ff. Biedermann, Christl. Dogmatik, 2. Aufl. 1884. § 1—6. Ferner die betr. Abschnitte in den Bearbeitungen der theol. Encyklopädie.

2. Die Methode der Dogmatik.

Die Dogmatik ist keine historische Disziplin, welche eine wissenschaftliche Darstellung der irgendwann und -wo in der Christenheit geltenden Lehre zu geben hätte (Schleiermacher, Rothe, und ebenso im Grunde Philippi, Kahnis; vgl. Schneckenburger, Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien). So wertvoll derartige Darstellungen auch sein können, so erfüllen sie doch die Aufgabe der systematischen Theologie nicht, auch wenn damit beabsichtigt wird, die Wahrheit selbst und nicht nur einen besondern

Lehrbegriff darzustellen. Das Christentum beansprucht die thatsächliche Verwirklichung des rechten Verhältnisses zu Gott auf Grund der Offenbarung Gottes in Christo zum Heile der Menschheit zu sein, und demgemäß hat die Dogmatik des Christentums die Lehre desselben als Wahrheit darzustellen, bezw. die Wahrheit in betreff Gottes und seiner Offenbarung in Christo, die Wahrheit in betreff des Menschen und seines Verhältnisses zu Gott zu entwickeln. Allerdings existiert das Christentum seit einigen Jahrhunderten nur in der Form von Sonderkirchen mit Sonderbekenntnissen als Aussagen ihres Glaubens und ihrer Wahrheitserkenntnis, und der Dogmatiker wird unwillkürlich seine Arbeit von dem Gesichtspunkte der Sonderkirche aus unternehmen, der er angehört. Dennoch aber kann er sich nicht als Aufgabe stellen, was eventuell nur Ergebnis seiner Arbeit sein kann, ohne die Aufgabe der Dogmatik mit der der sonderkirchlichen Apologetik oder Polemik zu verwechseln. Eine katholische, lutherische, reformierte Dogmatik hat in erster Linie immer nur die Bedeutung einer dogmenhistorischen Monographie. Die prinzipielle Aufgabe der christlichen Lehrwissenschaft ist eine umfassendere und ihre Lösung wird stets zur Klärung der Streitfragen beizutragen haben. Das Christentum selbst fordert eine solch umfassendere Auffassung der dogmatischen Arbeit. Denn so unbedingt es den Anspruch auf die thatsächliche Wahrheit der Gottesoffenbarung in Christo erhebt, so selbstverständlich ist die Frage zu stellen, ob auch Wesen und Erscheinung des Christentums sich decken, — ja so selbstverständlich lautet das christliche Selbstbekenntnis des einzelnen wie der Christenheit dahin, daß dies nicht der Fall ist. Und eben darum ist es Aufgabe der Theologie als der Wissenschaft der Kirche, darzustellen, was thatsächlich Anspruch auf Wahrheit hat, um danach die Sonderansprüche auf Erkenntnis der Wahrheit zu messen. Diese Arbeit gehört wesentlich mit zu den Bedingungen der Selbsterhaltung des Christentums. Daß so die wissenschaftliche Arbeit von vornherein den Boden der Reformation betritt, ergibt sich aus ihren eigenen Prinzipien, ist dann aber auch nicht als sonderkirchliche Voreingenommenheit zu beurteilen.

Gerade dieser Aufgabe gemäß kann nun auch kein außerhalb des Christentums Stehender die Aufgabe der christlichen Dogmatik lösen (Kaftan). Ein solcher — z. B. ein gebildeter Brahmane — könnte höchstens eine Arbeit wie Nägelsbachs homerische und nachhomerische Theologie oder Schmidts Ethik der alten Griechen liefern, — eine zwar höchst interessante, aber die Aufgabe der systematischen Theologie nicht lösende Leistung. Der Theologe muß innerhalb des Christentums stehen, wenn seine Arbeit Mitarbeit an der wissenschaftlichen Selbstaussage des Christentums sein soll. Er kann nur dann den christlichen Glaubensinhalt als Wahrheit darstellen, wenn er die Erkenntnis desselben als Wahrheit gewonnen hat. Er hat nicht über das Christentum zu philosophieren, sondern aus ihm muß das Christentum selbst reden. Allerdings ist die fundamentale Aussage des Christentums von der Selbstoffenbarung Gottes in Christo Aussage einer der Geschichte angehörigen Thatsache, allein sie ist zugleich auch mehr als dies, sie ist Behauptung einer mit dieser geschichtlichen Thatsache gegenwärtig gewordenen, fort und fort bestehenden Wirklichkeit des Verhältnisses Gottes zur Menschheit. Diese Wirklichkeit will auf dem ihr entsprechenden empirischen Wege — also auf dem Wege der religiösen

Selbstbeziehung zu Gott in Christo erkannt werden, und erst auf dem Grunde der konstatierten Wirklichkeit kann sich die wissenschaftliche Arbeit erheben.

Daraus ergibt sich, daß der Dogmatiker vor allen Dingen eine Vorfrage zu erledigen hat, um sich das Recht zur wissenschaftlichen Darstellung des christlichen Dogmas als Wahrheit zu sichern, nämlich die Frage nach dem Grunde oder richtiger nach der Entstehung der christl. Gewißheit, und damit der christl. Erkenntnis, wozu freilich erforderlich ist, daß der Inhalt der christl. Gewißheit oder die christl. Wahrheit zunächst in einfachster, ebenso umfassender wie zentraler Weise zum Ausdruck gebracht wird. Diese Ausführung bildet die Grundlegung für die eigentliche Darstellung der christlichen Dogmatik und tritt als Prinzipienlehre an die Stelle der bis heute noch nicht völlig überwundenen sogen. Prolegomena mit ihren Erörterungen über Begriff und Wesen der Religion, Vernunft und Offenbarung, Kanon und Inspiration, Protestantismus und Katholizismus u. s. w., welche teils der Religionsphilosophie, teils der Dogmatik selbst, teils anderen theologischen Disziplinen angehören. Einen weiteren Unterbau als jene Frage nach der Entstehung der christlichen Gewißheit resp. Erkenntnis bedarf aber die Dogmatik auch nicht, weder eine Fundamentaldogmatik, wie sie Voigt gegeben und welche der Dogmatik durch Vorwegnahme einzelner Punkte vorgreift, noch eines „Systems der christlichen Gewißheit" (Franck), welches die Frage nach ihrer Entstehung nur streift, im übrigen aber einen Hauptzweig des dogmatischen Beweises, den Nachweis der analogia fidei (s. u.) zum Teil vorwegnimmt, — am allerwenigsten aber einer Darstellung der „christlichen Grundwahrheiten oder der allgemeinen Prinzipien der christlichen Dogmatik" (von der Goltz), welche in dem Kleide einer Fundamentaltheologie doch schließlich nur eine Minimaltheologie anbahnen. Die Erörterung jener Frage nach der Entstehung der christlichen Gewißheit dürfte auch die richtige Gestalt und den eigentlichen Inhalt der Apologetik bilden, welche man der Dogmatik glaubt vorausschicken zu müssen und welche nur zu leicht in Versuchung gerät, Zeitfragen an die Stelle der bleibenden Grundfrage zu setzen, und das Geschäft zu betreiben, welches in einer dem Christentum entsprechenderen Weise offensiv die Polemik zu übernehmen hat. Eine Apologetik aber, welche die wechselnden Zeitfragen, je nachdem sie auftauchen, aufnimmt, und die immer neuen Angriffe auf das Christentum im vorwaltenden Interesse seiner Bekenner abwehrt, greift ebenso in die Dogmatik, wie in die übrigen theologischen Disziplinen hinein.

Da die Dogmatik kein Referat, sondern wissenschaftliche Darstellung der christlichen Wahrheitserkenntnis in den angegebenen Grenzen zu sein hat, so wird sie das Hauptgewicht auf die Führung des dogmatischen Beweises zu legen haben. Das Beweisverfahren hat nun, abgesehen von den allgemeinen Ansprüchen an wissenschaftliches Verfahren den besonderen Ansprüchen zu genügen, welche das Objekt stellt. Es wird bei jeder Aussage sich in erster Linie um den Nachweis handeln, daß sie wesentlich und wirklich christlich sei, notwendiger Bestandteil des christlichen Dogmas. Hiezu ist ein zweifaches erforderlich, ein historischer und ein dogmatischer Nachweis. Der historische Nachweis ist nicht zu verwechseln mit einem sogenannten dogmen-historischen Beweise. Denn daß etwas als Aussage des christlichen Glaubens aufgetreten oder geltend gemacht worden ist, ist weder Nachweis noch Beweis seiner

Christlichkeit. Was aber sonst unter dogmenhistorischem Beweise verstanden werden kann und berechtigt ist, ist etwas anderes, nur kaum der Dogmatik Angehöriges. Vielmehr wird der Nachweis der Christlichkeit auf die Urkunden des Christentums zurückzugehen haben und zum Schriftbeweise sich gestalten, dessen entscheidende Bedeutung sich bemißt nach dem eigentümlichen Werte dieser Urkunden oder der heil. Schrift; letzterer aber kann wegen ihres Zusammenhanges mit der Offenbarungsthatsache erst innerhalb des Systems selbst zur Sprache kommen. An dieser Stelle kann vorläufig nur der Wert des Urkundenbeweises für denselben in Anspruch genommen werden. (Inwiefern die hl. Schrift als Urkunde zugleich auch Erkenntnisquelle ist, s. VI, 4). Da die Schriftaussagen selbst aber als begründet resp. in ihrem Werte begriffen werden wollen und müssen, um nicht als mehr oder weniger äußerliche Autorität die wissenschaftliche Arbeit einzuschränken oder aufzuheben, so fordert der historisch geartete Schriftbeweis zu seiner Ergänzung den Nachweis des Zusammenhanges der betr. Aussage mit der fundamentalen und zentralen christlichen Gewißheit oder den Nachweis der nach Röm. 12, 6 sogen. analogia fidei, d. i. den Nachweis, daß die betreffende Aussage in genauem und notwendigen Zusammenhange mit der Erhaltung und Förderung, Begründung und Bewährung nicht sowohl der christlichen Erkenntnis als des christlichen Glaubensverhaltens stehe. Man könnte dies auch den psychologischen Beweis nennen.

So hat der dogmatische Beweis ein dreifaches zu leisten. Er hat die allgemeine Aufgabe aller wissenschaftlichen Beweisführung zu erfüllen und dialektisch die innere Gesetzmäßigkeit und Vernünftigkeit der Aussagen in Konformität mit den allgemeinen Gesetzen der Erkenntnis darzuthun; er hat die Schriftmäßigkeit der Aussagen (biblisch-theologisch) aufzuzeigen, und er gipfelt in dem psychologisch zu gewinnenden Nachweise der analogia fidei, — er ist dialektisch, historisch oder biblisch-theologisch und religiös-psychologisch zu führen, ohne daß darum jede dieser drei Seiten gesondert zu verfolgen wäre.

Anm. 1. Die Frage nach dem dogmatischen Beweise entscheidet auch über die schon von den Scholastikern überkommene Unterscheidung zwischen articuli puri und mixti. Unter ersteren sollen diejenigen Aussagen zu verstehen sein, welche durchaus auf Offenbarung beruhen, unter letzteren alles, was teilweise oder zugleich der sogen. natürlichen Gotteserkenntnis angehört. Ob und eventuell wie weit von einer solchen die Rede sein kann, wird sich in der Lehre von der Entstehung der christlichen Erkenntnis ergeben. Das aber ist selbstverständlich, das die christliche Erkenntnis in ihrem ganzen Umfange und in allen ihren Teilen gebunden ist an die Offenbarung Gottes in Christo und daß es für den christlichen Glauben und darum auch für die Dogmatik keine articuli mixti mehr gibt, welche zwiefach zu fundamentieren wären, um ein ganzes zu ergeben. Die etwaigen Voraussetzungen der christlichen Gewißheit und Erkenntnis gehen völlig auf in dem, was das Christentum durch die Offenbarung Gottes in Christo hat. Sie werden ihrem Inhalte nach durch dieselbe durchaus neu gesetzt, so daß die energische Opposition Ritschl's gegen den Begriff der articuli mixti und seine Verwertung nur als gerechtfertigt erscheinen muß.

Anm. 2. In betreff des dialektischen Beweises muß es für unzulässig erachtet werden, die Arbeit bzw. Ergebnisse christlicher Erkenntnis dem er-

kenntnistheoretischen Kanon einer philosophischen Schule zu unterstellen, wie dies seitens Ritschl's und seiner Schüler geschieht. Wenngleich die christliche Erkenntnis wie alle Erkenntnis den Gesetzen des geistigen Lebens entsprechend sich gestaltet, so ist sie doch als Erkenntnis der Offenbarung Gottes in Christo nicht bloß so entschieden inhaltlich bestimmt durch ihr Objekt, sondern zugleich so durchaus einzigartig in ihren Ansprüchen an das erkennende Subjekt in Beziehung auf die Mittel und Wege, auf denen sie gewonnen wird, daß erst die Untersuchung über die Entstehung der christlichen Erkenntnis Aufschluß geben kann über Art und Grenzen derselben. Von hier aus wird die Anwendung jedes erkenntnistheoretischen Kanons, welcher den Anspruch auf inhaltliche Bestimmung oder Begrenzung der Erkenntnis erhebt, dem christlichen Urteil unterzogen werden müssen.

Anm. 3. Daß die Aufgabe des Schriftbeweises nicht gelöst wird durch eine Sammlung der dicta probantia, sondern eine weit umfassendere ist, hat zuerst Schleiermacher betont (Gl. L. § 27, 3) und Hofmann in seinem Schriftbeweise zuerst ausgeführt. Auf diese Anregung ist die „organische Entfaltung der Glaubenslehren der hl. Schrift“ zurückzuführen, welche Kahnis im ersten Teile seiner „historisch genetischen Darstellung der lutherischen Dogmatik“ (1. Aufl.) gibt. Außerdem haben nur wenige sich dieser Aufgabe ernstlicher angenommen, wie z. B. Thomasius in seiner Christologie und Biedermann in seiner christlichen Dogmatik, bei welch letzterem aber die Reproduktion der biblischen Vorstellungen nur den Ausgangspunkt bildet für die spekulative Umbildung und eventuelle Auflösung derselben. Wie kümmerlich es im übrigen noch vielfach mit dem Schriftbeweise bestellt ist und wie unverhältnismäßig er auch bei sonst gediegener Arbeit zurücktritt, zeigt u. a. Dorners Dogmatik. Für ein beschränktes Gebiet hat Ritschl die Aufgabe gründlicher in Angriff genommen (Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung; 2. Bd.: Der biblische Stoff der Lehre), wenn gleich die Erhebung des biblischen Gehaltes bei ihm nicht die Stellung eines Beweises annimmt und verschiedene in sein System nicht passende Ausführungen als apostolische Theologumena aus dem Beweismaterial ausgeschlossen werden. Die Vorarbeit für den Schriftbeweis hätte die biblische Theologie zu leisten, ohne daß dieselbe aber bis dahin ihrer Aufgabe Genüge geleistet hat. Namentlich fehlt es den Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie (auch dem Hauptwerk der Gegenwart von B. Weiß) an der richtigen Methode. Es wird und kann nie gelingen, die neutestamentlichen Lehrtropen zu begreifen und richtig darzustellen, so lange sie nicht von ihrer alttestamentlichen Basis aus erfaßt, verstanden und verglichen werden. Es ist Hengstenbergs, Hofmanns und Becks bleibendes Verdienst in dieser Hinsicht wieder an den Schriftgebrauch der Reformatoren angeknüpft und ein neues Verständnis des Zusammenhangs zwischen Altem und Neuem Testament angebahnt zu haben. Wie dürftig auch bei sonst gutem Willen die Verwertung des A. T. zum Verständnis des N. T. bleibt, zeigt der nun fast 30 Jahre alte und mit Ausnahme der Arbeiten zum Hebräerbrief ohne Nachfolge gebliebene Versuch Umbreits: der Römerbrief auf dem Grunde des A. T. ausgelegt. In der Gegenwart repräsentieren nur Ritschl in seinem genannten Werke und Cremer, Biblisch-theolog. Wörterbuch der neutest. Gräzität diesen Gedanken, dessen Berechtigung aber mehr und mehr

anerkannt wird. Erst von hier aus ergibt sich auch nicht bloß das Recht, sondern die Pflicht der vollen Verwertung des A. T. für den Schriftbeweis, auch ohne daß zuvor und außerhalb des Zusammenhanges des Systems eine Untersuchung über den Wert und die Bedeutung des A. T. angestellt zu werden braucht. Schleiermachers Urteil über das A. T. und seine Bedeutung für die christliche Erkenntnis resp. die Dogmatik (Gl. L. § 12, 2. 3) erweist sich von hier aus schon als durchaus verfehlt.

Anm. 4. Die Forderung der analogia fidei dürfte die richtige wissenschaftliche Formulierung dessen sein, was Thomasius (Christi Person u. Werk § 5) als Nachweis des kirchlichen Konsensus fordert und wovon er selbst sagt, daß mit einem bloßen Aggregat von noch so zahlreichen Stellen aus den älteren Vätern und Lehrern der Kirche wenig gedient sei und daß die eigentliche Aufgabe die wäre, nachzuweisen, wie dieselbe Bewegung des Denkens im Glauben, die sich im Geiste des Theologen vollziehe, an der großen dogmengeschichtlichen Bewegung ihr Gegenbild habe. So gefaßt wird die Dogmatik leicht überladen mit dogmengeschichtlichem Material, ja im Grunde genommen in eine Kritik der Dogmengeschichte verwandelt, welche überdies Gefahr läuft, die Dogmengeschichte in der nur zu gebräuchlichen Weise nach den Rubriken und dem Schema der Dogmatik abzuhandeln. Zieht man in Betracht, daß die Dogmengeschichte die bis dahin noch nicht genügend gelöste Aufgabe hat, vor allem zu untersuchen, unter welchem Gesichtspunkte das Christentum in den betreffenden Zeiten und Vertretern aufgefaßt und gelebt worden ist, um von hier aus die Lehrbildung und ihre eigentümlichen Wege zu begreifen, so dürfte es als das angemessenste erscheinen, der Dogmengeschichte ihre Aufgabe für sich zu überlassen, um so mehr als es sich dabei als notwendig herausstellen dürfte, die kirchlichen Schriftsteller unter Absehen von den uns geläufigen dogmatischen Rubriken von neuem zu lesen und zu verstehen. Insofern aber der Glaube nicht etwas nur Subjektives und Individuelles ist, sondern wo er ist, stets mit der Gemeinschaft zusammenschließt, oder daß er nicht bloß das Verhalten des einzelnen, sondern das Verhalten der Gemeinschaft oder der Gemeinde Gottes ist, so wird auch der Nachweis der analogia fidei nicht anders erfolgen können, als indem der Theologe sich mit dem geschichtlichen Glaubensleben der Gemeinde Gottes, der Kirche zusammenschließt und auseinandersetzt. Denn die Untersuchung der analogia fidei ist zugleich die Kritik dessen, was als Glaubensaussage geltend gemacht worden ist und wird oder die Kritik des kirchengeschichtlichen Glaubenslebens und der kirchlichen Glaubenslehre, und ohne solche Kritik wäre auch der kirchliche Konsensus nicht einmal zu finden, geschweige denn aufzuzeigen. Gerade auf diesem Punkte liegt die kirchliche Bedeutung der wissenschaftlichen Arbeit des Dogmatikers. Hier wird die Frage nach Recht und Wahrheit der dogm. Aussagen zu entscheiden sein und der Gefahr vorgebeugt werden, daß das formale Recht, die Rechtsgültigkeit bestehender Lehre die Arbeit des Glaubens und der Wissenschaft lahm lege und die Autorität des geltenden Rechtes von der sittlichen Pflicht entbinde. Andrerseits aber ist es auch gerade dieser Punkt, die analogia fidei, welche den Dogmatiker nötigt, sich und seine Arbeit der kirchlichen Kritik rückhaltlos zu unterstellen, ja die Kritik der Kirche von dem Gesichtspunkte der analogia fidei aus zu fordern. Denn bei ihr ruht die Entscheidung über die Ergebnisse der Arbeit.

J. Müller und J. Köstlin a. a. O. — Reuter, Abhandlungen zur systemat. Theologie, II.: Über Natur und Aufgabe des dogmatischen Beweises. Berlin 1855, S. 155 ff. Außerdem in den Lehrbüchern der Dogmatik, z. B. Schleiermacher § 20—26. Dorner § 13. Kähler § 22 u. a.

3. Die Aufgabe der dogmatischen Prinzipienlehre.

I. **Begrenzung der Frage.** Die Frage nach der Entstehung der christlichen Erkenntnis ist nicht bloß zu unterscheiden von der Frage nach der Entstehung des Christentums überhaupt, auf welche die Christologie Antwort gibt, sondern auch von der Frage nach der Entstehung der Erkenntnis seiner ersten Zeugen und Verkündiger, also von der Frage nach der Entstehung der apostolischen Erkenntnis. Auch diese Frage kann nur im Zusammenhange der christlichen Lehrdarstellung selbst zur Sprache kommen, da sie aufs engste zusammenhängt mit derjenigen Geschichte, welche Grundlage und Objekt des christlichen Glaubens ist. Vielmehr handelt es sich hier um die religiös-psychologische Frage, wie christliche Erkenntnis überall, wo sie ist und bezweckt wird, abgesehen von den individuellen Besonderungen des betr. Vorgangs zu stande kommt.

Anm. Es ist nicht angängig, der Erörterung dieser Frage nach der subjektiven Entstehung der christlichen Erkenntnis die Lehre von ihrer objektiven Bewirkung durch die Offenbarung und die heil. Schrift zu substituieren und der eigentlichen Dogmatik eine Lehre von der Offenbarung und von der heil. Schrift oder der Inspiration voraufzuschicken. Denn allerdings ist die Offenbarung Gottes in Christo der Entstehungsgrund der christlichen Erkenntnis, aber auch zugleich Objekt und Inhalt derselben. Und ebenso ist thatsächlich alle christliche Erkenntnis an die heilige Schrift gebunden, aber die heilige Schrift empfängt erst Wert und Bedeutung von der Offenbarung her, von der sie handelt, so daß von ihr nur im Zusammenhange mit dieser die Rede sein kann. Auch wäre mit einer Lehre von der Offenbarung und der Inspiration immer noch nicht die Frage beantwortet, wie denn die Überzeugung von der Wahrheit der Offenbarung und des Schriftzeugnisses zu stande komme. Und um diesen Punkt handelt es sich vor allem. Offenbarung aber und Inspiration als bloße Formbegriffe zu erörtern, ist um so zweckloser, als diese Formen durchaus eigentümlich bestimmt sind von dem christlichen Inhalt, wodurch sie sich von allen außerchristlichen Analogien auch formell unterscheiden, so daß sie auch nur von ihrem Inhalte aus auf ihre Realität hin geprüft werden können.

II. **Gang der Untersuchung.** Christliche Erkenntnis ist außerhalb des Christentums nicht vorhanden. Ihre subjektive Voraussetzung ist das Christentum, der Christenstand des erkennenden Subjekts, und dieser schließt die Gewißheit, die Überzeugtheit in betreff der Wahrheit des Christentums in sich. Es ist daher die fundamentale Frage, wie diese Überzeugtheit, diese Gewißheit zu stande kommt. Mit der Berechtigung der christlichen Gewißheit steht und fällt die Berechtigung des Inhaltes der christlichen Erkenntnis. Auf Grund der christlichen Gewißheit d. i. der Gewißheit in betreff der Wahrheit des Christentums oder genauer der Gottesoffenbarung in Christo erhebt sich die

Arbeit des Christen oder der christlichen Gemeinde an der erkenntnismäßigen Erfassung und Darlegung der Wahrheit, deren sie gewiß ist.

Nun beansprucht das Christentum, daß die Gewißheit in betreff dessen, was es ist und bietet, überall sich einstelle, wo es sich darbietet. Selbstverständlich muß die Überzeugungskraft in der Sache selbst liegen, um welche es sich handelt. Das Christentum würde sich in Widerspruch mit dem Wesen des Menschen setzen, wenn es Annahme ohne Überzeugtheit beanspruchte. Es rechnet mit der Fähigkeit der Menschen, es zu verstehen, — es macht Voraussetzungen, an welche es anknüpft. Diese Voraussetzungen gilt es zunächst ins Auge zu fassen.

So ergibt sich für die Beantwortung der Frage nach der Entstehung der christlichen Erkenntnis eine dreiteilige Untersuchung: 1) die Voraussetzungen des Christentums; 2) die Entstehung der christlichen Gewißheit; 3) die Quellen der christlichen Erkenntnis.

4. Der dogmatischen Prinzipienlehre erster Abschnitt: Die Voraussetzungen des Christentums.

I. **Das Wesen des Christentums.** Um die Voraussetzungen des Christentums zu finden, ist es erforderlich, sich zu vergegenwärtigen, was das Christentum ist oder sein will. Zwar kann eine wissenschaftlich begründete und erschöpfende Aussage über das Wesen des Christentums erst das Resultat der dogmatischen Erörterung sein. Aber eine allgemeine Aussage über dasselbe kann und muß vorausgehen, so gewiß die Theologie nicht dem Christentum, sondern dieses jener voraufgeht und das Bewußtsein des Christen um das, was Christentum ist, der Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Arbeit ist.

Das Christentum fällt unter den Allgemeinbegriff der Religion d. i. der Selbstbeziehung der Menschheit auf Gott. Es bedarf jedoch nicht einer Untersuchung über das Wesen der Religion, um das Christentum verstehen und würdigen zu können. Eine solche ist Aufgabe des Philosophen, welcher die Erscheinungen des menschlichen und menschheitlichen Lebens als Bethätigung des Geistes in ihrer Einheit und Notwendigkeit zu erfassen sucht. Um so weniger kann von diesem Allgemeinbegriff aus Licht auf das Christentum fallen, als das Christentum selbst sich verneinend verhält zu allem, was unter diesen Begriff fällt mit Ausnahme der Religion Israels, so weit dies Volk sich nicht in Gegensatz zum Christentum gestellt hat. Aber auch die Anerkennung, welche es der Religion Israels in so hohem Maße zollt, daß es sich durchaus bejahend zu derselben verhält, schließt zugleich die Aufhebung derselben als einer bloßen Vorstufe in sich, also die Verneinung ihrer Berechtigung neben dem Christentum. Vgl. Brief an die Hebr., Apg., Röm. 9—11. Das Christentum will nicht bloß Universalreligion sein oder werden, sondern es beansprucht *alleinige Verwirklichung der Religion* zu sein, die Wahrheit in betreff Gottes zu kennen und wirkliche Verbindung mit Gott zu haben und zu bieten, während überall außerhalb desselben Gott höchstens gesucht wird, ohne aber gefunden zu sein. Mit diesem Anspruch ist es gleich bei seiner ersten Erscheinung der Welt gegenüber getreten, diesen Anspruch erhebt es in allen Arten und Abarten seiner geschichtlichen Erscheinung. Ein

Fallenlassen dieses Anspruchs auch unter dem Vorwande einer Vervollkommnung kommt einer Selbstverneinung gleich. — Akt. 14, 15 ff.; 17, 22 ff.; 1 Thess. 4, 5; 2 Thess. 1, 8; Gal. 4, 8. 9.

Es genügt jedoch nicht zu sagen, das Christentum beanspruche die alleinige Verwirklichung der Religion zu sein. Die Bedeutung Christi will noch ausgedrückt werden. Das Christentum ist die durch Christum bewirkte Gestaltung des religiösen Lebens oder der Selbstbeziehung zu Gott, näher die durch Christum bewirkte Gemeinschaft mit Gott, 1 Joh. 1, 3; Joh. 1, 12; 14, 6; Hebr. 10, 19; 1 Petr. 3, 18; Röm. 5, 2; Eph. 2, 18; 3, 12; Gal. 4, 4—6 u. a.

Ferner kommt in Betracht, welcher Art diese Bewirkung durch Christum ist. Es ist nicht bloße Unkenntnis Gottes, welche Christus aufgehoben hat, 1 Thess. 4, 5; 2 Thess. 1, 8; Gal. 4, 8. 9; Joh. 1, 18; 17, 3, und von welcher bei den Juden nicht die Rede sein konnte. Denn Joh. 16, 3 negiert nicht die Wahrheit der Gotteserkenntnis Israels, sondern den Besitz derselben auf seiten der Feinde Christi und seiner Jünger (vgl. Mt. 22, 29) und Joh. 1, 18 schließt Joh. 4, 22 nicht aus, ebensowenig wie Jes. 45, 14; Jer. 31, 34 und die messianische Erwartung der Offenbarung Jehovahs Aussprüche wie Jer. 9, 24; Hos. 13, 14; Ps. 36, 11; 91, 14 u. a. ausschließen. Es ist nicht bloße Mitteilung der rechten Gotteserkenntnis, welche uns die wirkliche Beziehung zu Gott, die Berührung mit ihm und die Gemeinschaft mit ihm ermöglicht, so daß unser Verhältnis zu Christus ein bloß historisches wäre, er der erste, welcher diese Gemeinschaft geübt, wir seine Nachfolger und Genossen in diesem Verhalten. Vielmehr hat Christus nach dem Originalzeugnis der neutestam. Schriften ein durch unser Mißverhalten, durch die Sünde geschaffenes Hindernis hinweggeräumt, indem er das Schuldverhältnis aufgehoben, uns von der Schuldverhaftung befreit hat, m. a. W. er ist der Erlöser, dem die Vergebung der Sünde verdankt wird, — wiederum nach dem gemeinsamen Zeugnis sämtlicher neutestamentlicher Schriften, vgl. Mt. 20, 28; 1 Petr. 1, 18; Tit. 2, 14; 1 Joh. 1, 7; Röm. 3, 25; Eph. 1, 7 u. a. Mehr noch: Er ist nicht bloß eine der Geschichte angehörige Person, und nicht bloß seinem der Geschichte angehörigen Verhalten verdanken wir die Möglichkeit der Gemeinschaft mit Gott, sondern unsere Gemeinschaft mit Gott besteht nur als zugleich Gemeinschaft mit dem zu Gott erhöhten lebendigen Christus, welcher fort und fort sich auf uns bezieht und uns diese Gemeinschaft ermöglicht, Röm. 8, 34; 1 Joh. 2, 1; Hebr. 4, 14 ff.; 7, 25; 1 Kor. 1, 1 u. a. So ist er der bleibende Mittler zwischen Gott und den Menschen, 1 Tim. 2, 5; seine Bewirkung unserer Gemeinschaft mit Gott trägt den Charakter der bleibenden Vermittlung.

Damit hängt das letzte Moment zusammen, die daraus sich ergebende Art unserer Beziehung zu Gott, daß sie nämlich zugleich Beziehung auf Christus ist, und zwar Glaubensbeziehung zu ihm, vgl. *πίστις, πιστεύειν*. Glaube an Christus und Glaube an Gott sind unzertrennlich verbunden; glauben an Christus ist nicht anders geartet als glauben an Gott, wie der neutest. Sprachgebrauch der Wörter *πίστις, πιστεύειν* ergibt. Glaube ist das charakteristische neutest. Wort für dasjenige Verhalten, welches uns durch Christum ermöglicht ist und zwar sowohl als Glaube an Gott, wie als Glaube an Christus. Unsere Selbstbeziehung im Glauben zu Christus ist zugleich auch Selbstbeziehung im Glauben zu Gott; unser Glaube an Christus ist es, in welchem wir

das haben was Gott für uns ist, oder paulinisch ausgedrückt, in welchem wir das Urteil Gottes für uns haben.

So ist denn das Christentum die durch Christi geschichtliche und bleibende Vermittlung ermöglichte, im Glauben an ihn geübte Gemeinschaft mit Gott, in welcher wir als das Gegenteil dessen, was unsre Sünde mit sich bringt, die Gnade Gottes besitzen oder Gott für uns haben. Kürzer: Das Christentum ist Gemeinschaft der Sünder mit Gott in Christo durch den Glauben.

Nun fragt es sich, wie die Überzeugung zu stande kommt, daß wir Gott in Christo und daran unsre Erlösung von dem haben, was die Sünde mit sich bringt. Israel und die Heidenwelt sind die Gebiete, auf denen diese Überzeugung zu wirken ist. Während aber Israel eine Inkonsequenz begeht, wenn es das Christentum verwirft, ist das Heidentum beiden gegenüber im Unrecht, denn in ihrem Gegensatze gegen dasselbe sind Israel und das Christentum einig. Es wird daher zuvörderst das Heidentum in Betracht zu ziehen sein.

Anm. Der Satz, daß wir im Glauben an Christus Gott für uns oder die Gnade Gottes haben, stößt auf den Wiederspruch des größten Teiles der Christenheit, der römischen Kirche in ihren offiziellen Vertretern, wohingegen er im Anschluß an die neutestamentlichen Schriften, insbesondere an die paulinische Heilsverkündigung der Fundamentalsatz der evangelischen Kirche ist. Dies kann nicht abhalten, ihn an die Spitze zu stellen, denn eine Formel, welche ausschließende Gegensätze wie den der römischen und der protestantischen Auffassung des Christentums in eine höhere Einheit auflöste, ist der Natur der Sache nach ebenso unmöglich, wie eine Formel, welche den Gegensatz unausgesprochen in sich trüge. Aber die Erörterung der Entstehung der christlichen Gewißheit muß sofort die erste Entscheidung über die Berechtigung des protestantischen Gegensatzes bringen, da aus ihr erhellt, ob die entstehende Gewißheit diesen Inhalt habe.

Ullmann, Das Wesen des Christenthums, 4. A. 1854. E. Nägelsbach, Was ist christlich? Nürnb. 1852. Kling, Art. „Christenthum“ in PRE.[1] II, 674 ff. Hanne, Geist des Christenthums, 1867. Kaftan, Das Wesen der christl. Religion 1881. Schleiermacher, Gl.L. § 11 ff. v. Hofmann, Schriftbeweis I, 4 ff. Ders., Encykl. der Theol. S. 2 ff. Kahnis, Dogmatik, 1. A. I, 626 ff., 2. A. I, 136 ff. Ritschl, Rechtf. u. Versöhn. 2. A. III, S. 8 ff. Lipsius, Dogm. § 140 ff. Kähler, S. 92 ff. (S. 69 ff.) u. a.

II. **Der allgemeine Gottesbegriff.** Das Christentum fordert von den Heiden, denen es sich darbietet, ein zwiefaches Urteil, ein religiöses und ein sittliches, letzteres in Abhängigkeit von dem ersteren, vgl. Akt. 14, 15; 17, 30. 31; 1 Kor. 12, 2; Gal. 4, 8. 9; 1 Theff. 4, 5; 1 Petr. 4, 3. Fassen wir daher zunächst das erstere ins Auge.

Nicht das Dasein Gottes will das Christentum lehren, noch weniger den Gedanken Gottes erst erzeugen, sondern es nimmt dem Heidentum gegenüber für den Vater unseres HErrn Jesu Christi wie Israel für Jehova die Prärogative in Anspruch, daß er allein und wirklich Gott sei. Es verkündet, daß derselbe der Gott des Heiles sei, an den man glauben könne und müsse, um des Heils teilhaftig zu werden; 1 Theff. 4, 5; 2 Theff. 1, 8; Gal. 4, 8. 9; Akt. 14, 15; 17, 30. 31; 28, 28; Jes. 41, 22 ff. Das Heidentum kennt das Sub-

jekt des Gottesbegriffs nicht, nur der Prädikatsbegriff Gott ist ihm bekannt; es überträgt aber diesen Begriff auf Subjekte, denen er nicht zukommt und nicht zukommen kann, Gal. 4, 8; Röm. 1, 21 ff.; Jes. 41. Eben darum soll es sich bekehren ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπὶ θεὸν ζῶντα Akt. 14, 15; vgl. die alttest. Bezeichnung der heidnischen Gottheiten durch אֱלִיל Lev. 19, 4; 26, 1. הֶבֶל Jer. 2, 5; 8, 19; 14, 22; 5 Mos. 32, 21; 2 Kön. 17, 15 u. a. Israel dagegen und das Christentum kennen den, der Gott ist und der darum auch allein Gott ist.

So setzt das Christentum und mit ihm Israel oder — um Einen Begriff einzusetzen — die Religion der Offenbarnng den Begriff Gottes voraus, dessen Inhalt sie ihrerseits rückhaltlos bejaht und aus dessen Inhalt sie argumentiert, indem dieser Begriff zugleich die Voraussetzung seiner Realität in sich schließt.

Dieser Gottesbegriff ist das, was man als natürliches oder angeborenes Gottesbewußtsein zu bezeichnen pflegt, notitia Dei insita oder innata im Gegensatze zu einer notitia Dei acquisita und revelata. Zusammen mit der not. D. acquisita, der auf dem Wege des Denkens, der Reflexion erlangten, soll sie die notitia Dei naturalis im Unterschiede von der supernaturalis bilden. Von einer solchen allgemeinen Gotteskenntnis redet das Heidentum selbst Cic. de nat. Deor. 1, 16, 43; Plut. adv. Colot. 31, wie denn auch die Apologeten der alten Kirche sich auf dieselbe zurückbeziehen, cf. Justin. M. apol. II, 6; Clem. Alex. cohort. ad gentes VI, 59; Arnob. c. gent. 1, 33, und das Wort Tertullians von der anima naturaliter christiana, apolog. 17. Es ist aber in Wahrheit keine Erkenntnis Gottes, da das Objekt selbst, Gott, unbekannt ist, vgl. Akt. 17, 23: ὃ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν, und nach dem Apostel Paulus Röm. 1, 19 ff. nur ein Rest, der als solcher zwar nicht wertlos, aber auch nicht Quelle oder gar Norm der christlichen Gotteserkenntnis sein kann.

Das Christentum rechnet mit diesem allgemeinen Gottesbegriff als mit einer geschichtlichen Thatsache. Ob man berechtigt ist, denselben als notitia Dei insita, innata zu bezeichnen, wird sich weiter unten (V, A. 1) ergeben. Die h. Schrift behandelt ihn nicht als Erscheinung eines angebornen Gottesbewußtseins. Nur einmal wird die Frage nach seinem Ursprunge gestreift Röm. 1, 19 f. und dort auf die Selbstbezeugung Gottes in der Schöpfung zurückgewiesen, vgl. Akt. 14. 17, was jedoch schwerlich über den Ursprung Aufschluß geben, sondern nur an die göttliche Bestätigung seines Inhaltes erinnern soll, vgl. Ps. 19; Jes. 40, 26. Auch Akt. 17, 28. 29 redet nicht von einem angebornen Gottesbewußtsein.

III. **Inhalt des allgemeinen Gottesbegriffs.** Eine Abhörung des Heidentums über den Inhalt des allgemeinen Gottesbegriffes ist nicht erforderlich, da derselbe von der Religion der Offenbarung voll anerkannt — nicht aufgenommen — wird. Es bedarf daher nur seiner Erhebung aus der heiligen Schrift. Das alttest. אֱלֹהִים und das griechische θεός sind wie das deutsche Gott zunächst Prädikatsbezeichnung 2 Mos. 20, 2. 3; 1 Kön. 18, 39; 5 Mos. 7, 9; 2 Sam. 7, 22. 28; Ps. 100, 3; 2 Kön. 5, 15; Jes. 37, 16; Ps. 18, 32; 33, 12; 145, 15; 90, 17; 5 Mos. 32, 39; Jes. 43, 10; 41, 4; 48, 12 f.; Neh. 9, 6. 7; Joh. 17, 3; Akt. 14, 15; 16, 17; 1 Kor. 8, 4. Wo mit dem Heidentum

gerechnet wird, da wird auf die Machtentfaltung hingewiesen, die in dem Bestande der Welt sich kundgibt, Akt. 14, 15; 17, 28; Röm. 1, 20. Die heidnische Magd Akt. 16, 17 bezeichnet den Apostel und seine Begleiter als δοῦλοι τοῦ ϑεοῦ ὑψίστου, und die alttest. Apokr., in denen die Berührung mit dem Heidentum die Vorstellungen nicht unerheblich beeinflußt, übertragen mit Vorliebe auf Gott das Prädikat δυνάστης Sir. 46, 5. 6; 2 Makk. 3, 24; 12, 15. 28; 15, 3. 23. 29; 3 Makk. 2, 3; 5, 51; 6, 39 (vergl. 1 Tim. 6, 15; Mt. 26, 64; Mark. 14, 62). Die Machterweisungen in der Durchführung seines Heilsratschlusses sollen den Gott Israels als wahren Gott vor den Völkern legitimieren, während seine Machterweisungen in der Schöpfung Israel daran erinnern sollen, was das heiße, daß Jehova Gott sei, 5 Mos. 3, 24; Jes. 40, 26; 37, 16; Ps. 94, 8—10; 2 Kön. 5, 7. Es wird als Selbstbeweis und Legitimation des Gottes der Offenbarung angesehen, daß er sich als unwiderstehliche letzte und höchste Macht abschließlich bethätigt, Mt. 26, 64; Mk. 9, 1; Eph. 1, 19; 2 Kor. 13, 4; Eph. 3, 7. 20; 2 Tim. 1, 8; Röm. 1, 4; 1 Kor. 2, 5; 6, 14; Hebr. 1, 3; 1 Petr. 1, 5; Apok. 11, 17; 12, 10; 18, 8; 19, 1; Röm. 1, 16 u. a.

Der Welt schlechthin übergeordnete Macht — dies ist der wesentliche Inhalt des allgemeinen Gottesbegriffes, in betreff dessen es nur darauf ankommt, wie weit mit demselben Ernst gemacht, wie rein er erhalten wird, welche Konsequenzen und Inkonsequenzen daran angeschlossen werden.

Im Zusammenhange mit diesem Gottesbegriff, mit welchem die Vorstellung der ihm entsprechenden Wirklichkeit unauflöslich verknüpft ist, fällt und fordert das Christentum ein sittliches Urteil, welches nunmehr in Betracht zu ziehen ist.

Curtius, Grundzüge der griech. Etymologie. 5. Aufl. S. 513 ff. Fleischer in Delitzsch Genesis, 4. Aufl. S. 57 ff. Oehler, Art. Elohim in PRE.[1] XIX, 476 ff. Delitzsch, Art. Jehovah PRE.[2] VI, 501 ff. Oehler, Alttest. Theol. § 36 ff. Herm. Schultz, Alttest. Theol. Kap. 30 ff. 53. J. Köstlin, Art. Gott in PRE.[2] V, 289 ff.

IV. **Das Gewissen.** Die evangelische Verkündigung ist nicht bloß für Israel, sondern auch für die Heidenwelt zugleich eine Aufforderung zur Buße, Luk. 24, 47; Akt. 17, 29—31; Röm. 1, 18—32. Damit wird ein sittliches Bewußtsein vorausgesetzt, welches in seiner normalen Bethätigung oder Anwendung den Heiden nötigt, seine Sünde und sein Unrecht zu erkennen und sich selbst als dem göttlichen Gerichte verhaftet anzuerkennen, Röm. 1, 32; 2, 15. Vgl. 1 Kor. 5, 1; 1 Petr. 4, 3. 4. Es ist somit ein mit dem religiösen verbundenes oder sich zusammenschließendes sittliches Bewußtsein, welches in Anspruch genommen wird. Dies ist das Gewissen, nicht etwa eine Stimme Gottes im Menschen oder ähnlich, sondern das als Zeuge wider ihn selbst auftretende eigne Bewußtsein des Menschen um sein Verhalten, in weiterer Fassung dann das Bewußtsein um seine Verantwortlichkeit.

Kähler, Das Gewissen; I, 1: Die Entwicklung seiner Namen und seines Begriffes, 1878 (voraufgegangen: Die schriftgemäße Lehre vom Gew. 1864). R. Hofmann, Die Lehre vom Gew. 1866. Gaß, Die Lehre vom Gew. 1869. Jahnel, De conscientiae notione qualis fuerit apud vett. 1862. Ders., Über den Begriff Gew. in der griech. Philosophie 1872. H. A. Koch, Das Gew. u. die öffentl. Meinung im Altertum und in der Neuzeit, 1870. Nägelsbach, Nachhomerische Theol. 7, 11 ff. Auberlen, Die göttliche Offenb. 2, 25 ff. Vilmar, Theol. Moral § 8. Delitzsch, Bibl. Psychol. 3, 4. Beck, Bibl. Seelenlehre 2, 18; 3, 22. Hahn, Neutestamentl. Theol. § 169. Cremer, Bibl. theol. Wörterb. der neutest. Gräc. s. v. συνείδησις. H. A. P. Ewald, De vocis συνειδήσεως apud scriptores N. T. vi ac potestate. Lips. 1883.

V. **Die Berechtigung und Vollziehung der allgemeinen sittlich-religiösen Gewißheit.** Indem das Christentum den allgemeinen Gottesbegriff voraussetzt und zugleich an das Gewissen sich wendet, fordert es die energische Bethätigung dieses zwiefachen Bewußtseinsinhaltes. Nichts anderes setzt es bis heute und stets voraus. Da die besondere christliche Gewißheit nur auf dieser Grundlage sich erhebt, so ist zuvörderst nach der bleibenden Berechtigung derselben zu fragen.

Das Bewußtsein der Verantwortlichkeit ist ein so wesentlicher Teil des sittlichen Selbstbewußtseins, daß dieses ohne jenes nicht bestehen kann. Es ist das Bewußtsein der Freiheit und Abhängigkeit zugleich. Das Bewußtsein der Verantwortlichkeit ist die denkbar höchste Bestätigung des sittlichen Bewußtseins. Ein Aufgeben desselben kommt der Verzichtleistung auf die Freiheit und damit auf sich selbst gleich. So lange aber das sittliche Selbstbewußtsein ein Bewußtsein der Verantwortlichkeit ist, ist es nicht möglich, dasselbe zu vollziehen ohne die Anerkennung einer unbedingt übergeordneten höchsten Macht, welche das Gericht und die Vergeltung ausübt. Denn eine Verantwortlichkeit ohne ein Tribunal ist nicht bloß eine Abstraktion, sondern eine Illusion. Indem so der Gottesgedanke die Bejahung des sittlichen Selbstbewußtseins ist, fordert letzteres zu seiner Vollendung die Anerkennung jenes. Die sittliche Selbstgewißheit ist schließlich eine sittlich-religiöse Gewißheit, als welche sie auch in der Geschichte stets vor der reflektierten Ablösung von dem religiösen Moment erscheint.

Nun bringt es aber der Inhalt dieser Gewißheit mit sich, daß sie als Freiheits- und Verantwortlichkeitsbewußtsein nur frei vollzogen werden kann. Die freie Anerkennung der Freiheit ist zugleich erste Aufgabe und grundlegende Bethätigung der Freiheit, Erzwingung dieser Anerkennung wäre Vernichtung der Freiheit (vgl. Jak. 2, 19; Apok. 6, 15 ff.). Demgemäß vollzieht sich die sittlich-religiöse Gewißheit in betreff Gottes und unsrer Verantwortlichkeit nur in der Form der f r e i e n A n e r k e n n u n g o d e r d e s G l a u b e n s, Hebr. 11, 6.

Anm. 1. Hiemit ist entschieden, daß von einem angebornen Gottesbewußtsein nicht die Rede sein kann, denn nicht eine sittliche That, sondern nur die Befähigung zu derselben kann angeboren sein. Ist es eine geschichtliche Thatsache, daß die Menschheit überall mit dem Gottesbegriff und der Voraussetzung seiner Realität rechnet, so wird das Vorhandensein desselben geschichtlich verfolgt werden müssen, und dies ist Aufgabe der Religionsgeschichte. Hat das Christentum Recht mit seiner Voraussetzung der Allgemeinheit dieser sittlich-religiösen Gewißheit, so wird sie zurück bis zum Anfange der Menschheit gesucht und gefunden werden müssen. Die Dogmatik aber hat es nicht mit dieser Untersuchung, sondern nur mit der wissenschaftlichen Berechtigung der Vollziehung dieser Gewißheit zu thun.

Anm. 2. Ist es mit dieser Gewißheit so beschaffen, wie oben angegeben, so erhellt die Unmöglichkeit eines Beweises für das Dasein Gottes. Nur die Vernünftigkeit des Gottesbegriffes und die Vernünftigkeit der freien Glaubensthat, welche die Gottesgewißheit in uns schafft, kann dargethan werden. Aber auch das strengste wissenschaftliche Verfahren entbindet nicht von der Forderung dieser freien That. Derjenige Gedankengang, welcher auf die Notwendigkeit dieser freien That der Vollziehung der sittlich-religiösen Gewiß-

heit führt, wird dem erreichbaren Zweck eines solchen Beweises am nächsten kommen. Dies würde der Gedankengang des sogen. moralischen Beweises sein, nur weder in der Form, daß die Thatsache des Sittengesetzes auf einen Urheber desselben hinweise, noch in der entgegengesetzten Form, daß die Kollision zwischen Glückseligkeit und Tugend hienieden eine endliche Ausgleichung durch eine höhere Macht fordere (Kant). Diesem Beweise am nächsten steht der teleologische Beweis, welcher aus der Thatsache der Welt als eines Reichs der Zwecke auf Gott als den zwecksetzenden schließt, während der kosmologische Beweis den umgekehrten Weg einschlägt und aus dem einander verursachenden Zusammenhange der Dinge auf eine diesem Zusammenhange entnommene und an seinem Anfange stehende causa sui schließt, — ein Gedanke, der aber so weit abliegt von jenem Gottesgedanken des sittlich-religiösen Bewußtseins, daß erst durch Zuhilfenahme des letzteren sich ein wirklicher Gottesbegriff statt einer bloßen Welteinheit ergibt, bei welcher es auch im teleologischen Beweise verbleibt, so lange er nur auf die Zweckmäßigkeit in der Natur reflektiert (physiko-teleologischer Beweis). Auch die Ergänzung desselben durch die Berücksichtigung der in der Geschichte wahrzunehmenden Teleologie (historiko-teleol.) fordert nicht jene Vollziehung der sittlich-religiösen Gewißheit, denn es ist zu unterscheiden zwischen der Teleologie in Natur und Geschichte, wie sie unter Voraussetzung der Anerkennung Gottes uns erscheint und wie sie abgesehen davon sich darstellt und z. B. den Pantheismus durchaus nicht ausschließt. Am wenigsten unmittelbar religiösen Gehalt d. i. zu jener Anerkennung Gottes nötigend, welche das entsprechende Verhalten bewirkt, so bedeutend auch sonst die auf ihn verwendete geistige Kraft ist, hat der ontologische Beweis (Anselm), welcher von der Idee des vollkommensten Wesens auf die Existenz desselben schließt, damit die Idee der Vollkommenheit keinen Abbruch erleide durch den Mangel der Existenz, während doch keine Operation des Denkens die Brücke von der Idee zu Erfassung ihrer Wirklichkeit schlägt. — Den Inhalt des sogen. Beweises e consensu gentium verwertet der Paragraph; daß demselben der Wert eines Beweises nicht im entferntesten zukommt, liegt auf der Hand. — Eine bei weitem großartigere Aufgabe hat sich Ritschl in dem von ihm versuchten Beweise für die wissenschaftliche Notwenigkeit der Gottesidee gestellt (Rechtf. u. Versöhn. III, 207 ff.). Durch eine Kombination und Vertiefung der dem moralischen und teleologischen Beweise zu Grunde liegenden Gedankengänge unter modifiziertem Anschluß an Kant sucht er zur Lösung des Weltproblems zu gelangen, d. i. Grund und Gesetz des Zusammenseins von Natur und Geistesleben zu begreifen. Die Religion sei das praktische Gesetz des Geistes, dem gemäß er seine durchgehende Bestimmung als Zweck an sich gegen die Hemmungen der Natur aufrecht erhalte. Die christliche Religion sei die vollendete Ausführung dieses praktischen Gesetzes, in welcher sich der Geist sichere durch das Selbstgefühl der Seligkeit, welches bedingt ist durch die Idee des rein geistigen Gottes, der als der Schöpfer des Weltganzen alles demgemäß leitet, daß die Menschen in dem Vertrauen auf Gott und als Glieder seines sittlichen Reiches zum Zwecke der Welt bestimmt sind. So gewinnt R. die wissenschaftliche Notwendigkeit nicht sowohl des Gottesgedankens überhaupt, als vielmehr der spezifisch christlichen Idee Gottes, der die Liebe ist. Ob die Vernunftnotwendigkeit dieses Gottes-

begriffes, welche die Anerkennung der Wirklichkeit Gottes in sich schließt, a priori oder a posteriori gewonnen wird, — eine Vernunftnotwendigkeit bleibt die christl. Gottesidee immer. Es wird sich aber fragen, ob diese Vernunftnotwendigkeit sich auch dort ergibt, wo von der Entstehung der christlichen Gewißheit zu handeln ist, oder ob nicht vielleicht das Gegenteil der Fall ist. Der Fehler dieser Beweisführung liegt in ihrem Ausgangspunkt, daß das Christentum die Sicherung des Geistes gegen die Hemmungen der Natur zum Zwecke habe. Vgl. 6, III.

Aus der umfassenden Literatur seien nur erwähnt van Endert, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit, 1869. Hegel, Vorless. über die Beweise für das Dasein Gottes (Religionsphil. II, Anhang) 1832. Daub, Kritik der Bew. für das Das. G. Fortlage, Darstellung u. Krit. der Bew. ꝛc. 1840. L. Schulz, Die Bew. für das Das. G. 1880. J. Köstlin, Die Beweise für das Dasein Gottes, Stud. u. Kr. 1875. 76 — Ritter, Über die Erkenntnis Gottes in der Welt 1836. — (Rohmer), Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärt. Weltansichten. Nördl. 1856. — Kahnis, Dogm. 1. Aufl. S. 148 ff. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III, 207 ff. — Weitere Literatur vgl. unten S. 103.

5. Zweiter Abschnitt: Die Entstehung der christlichen Gewißheit.

I. **Der Gegensatz des Christentums gegen die Verkehrungen des Gottesbegriffs.** Die Anknüpfung an den im Heidentum vorhandenen Gottesbegriff gestaltet sich zum schärfsten Gegensatz gegen das Heidentum selbst, als welches thatsächlich nur Verkehrungen desselben aufweist. Diese Verkehrungen haben ihren Grund in der Übertragung des gottheitlichen Prädikats auf ein Subjekt oder Subjekte, welche nicht im Stande sind, Träger dieses Prädikates zu sein (vgl. Gal. 4, 8: *οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς*) und dadurch schließlich den Gottesbegriff selbst zu vernichten drohen.

Zunächst tritt das Christentum dem Polytheismus entgegen, denn der Begriff einer der Welt unbedingt übergeordneten Macht fordert die Einheit und Ausschließlichkeit Gottes. Vgl. die Bezeichnung der heidnischen Gottheiten als *μάταια* (s. o.); Orig.: *ἄθεος ἡ πολυθεότης*. Damit ist sofort auch der Dualismus ausgeschlossen.

In der unbedingten Überordnung über die Welt liegt sofort die Welterhabenheit dessen, der Gott ist, wodurch jede Vermischung mit der Kreatur ausgeschlossen ist. Daher die Opposition gegen den Götzendienst Röm. 1, 23 ff.; 2 Mos. 20, 2 ff.; Akt. 17, 24. Mit der Welterhabenheit ist zugleich der Pantheismus ausgeschlossen, welcher die der Welt übergeordnete Macht in der Art an ihre Wirkungen bindet, daß sie nur in denselben als ihre Einheit und Erscheinung da sein soll. Der Pantheismus läßt entweder Gott in der Welt aufgehen (occidentalischer Pantheismus) oder die Welt in Gott (orientalischer Pantheismus). Der Gottesbegriff ist ihm nur eine Formel für die Welteinheit.

Nicht als Vorstufen oder Entwicklungsstufen sieht das Christentum bezw. die Offenbarungsreligion diese Erscheinungen an, sondern als Verkehrungen, welche die Wahrheit erfahren hat. Letztere liegt vor ihnen. Die Frage nach dem Ursprung der Religion verwandelt sich damit in die Frage nach dem Ursprung des Heidentums, den der Apostel Paulus Röm. 1, 19 ff. in einer religiös-sittlichen Selbstverwahrlosung der Menschheit findet. Vor dieser Ent-

wicklung der „eignen Wege" Akt. 14, 16; 17, 27 liegt die Wahrheit; das Heidentum erscheint als Abfall von derselben.

Anm. Die von dem Apostel ausgesprochene und von der ganzen heil. Schrift insofern geteilte Anschauung, als sie in dem Heidentum nicht Irrtum oder zurückgebliebene Entwicklung, sondern Sünde sieht (vgl. übrigens auch Jes. 40, 19 ff.; 41, 6 f.; Sach. 13, 14), steht in schneidendem Widerspruch mit der aus der Geschichte der Philosophie und des philosophischen Gottesbegriffes geschöpften Anschauung, daß „mit dem Fortschreiten geistiger Kultur auch der Gottesglaube geistigeren Gehalt gewinnt, bis endlich der Gedanke Gottes als des übersinnlichen und überweltlichen Geistes erreicht ist" (Lipsius, Dogm. § 23). Diese Ansicht hält auch nicht Stich vor den Ergebnissen religionsgeschichtlicher Forschung, welche die zunehmende Verkehrung des Gottesbegriffs bis zum Fetischismus hinab darthun und je weiter zurück desto größere Annäherung an die ἀλήθεια τοῦ θεοῦ aufweisen und so Röm. 1, 19 ff. bestätigen. Zwischen dem von der Religionsgeschichte als dem Polytheismus voraufgehend erkannten Henotheismus und dem Monotheismus der Offenbarungsreligion ist nur der Unterschied, daß letzterer den Träger des gottheitlichen Prädikats kennt, jener nicht. Ob derselbe bloß noch unerkannt ist oder ob er unbekannt geworden ist, hängt mit der Frage zusammen, ob der Ursprung der Religion ein rein psychologischer ist, oder ein objektiv durch Selbstmanifestation Gottes am Anfang der Menschheitsgeschichte bedingter (Uroffenbarung), — eine Frage, welche erst an der Hand der christlichen Lehre von der Sünde entschieden werden kann (status integritatis).

Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundlage, 2. Aufl. 1883. Ders., Zur Frage nach Anfang und Entwicklung der Relig., Jahrb. f. prot. Theol. 1875. Gloatz, Speculative Theologie I; 1883. Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker. 2. Aufl. 1819. Baur, Symbolik und Mythologie 1824. Stuhr, Allgemeine Geschichte der Religionsformen der heidn. Völker, 1836—38. Wuttke, Geschichte des Heidentums, 1852. Diestel, Der Monotheismus des ältesten Heidenthums, in Jahrb. für deutsche Theol. 1860, 4. Döllinger, Heidentum und Judentum; Vorhalle zur Geschichte des Christenthums 1857. E. Renan, Études d'histoire rel. 1864. Max Müller, Essays. Übers. 1869. Ders., Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, 1874. Ders., Vorless. über den Ursprung und die Entwicklung der Relig. 1881. V. von Strauß u. Torney, Essays zur allgem. Religionswissenschaft. 1879. C. P. Tiele, Compendium der Religionsgesch., deutsch von F. W. T. Weber 1880. — Tholuck, Der sittl. Char. des Heidentums; 3. Aufl. 1865.

II. **Inhalt der christlichen Verkündigung.** Der Gegensatz gegen die Verkehrungen des Gottesbegriffs im Heidentum ist nicht das Wesen, sondern nur ein Moment der christlichen Verkündigung. Ihr Inhalt ist vielmehr der, daß der lebendige, wahrhaftige Gott, den die Heiden nicht kennen, den aber Israel kennt und von dem es Hilfe und Heil erwartet, Jesum Christum gesandt habe zur Erlösung und daß nur in Christo die Erlösung, die Versöhnung, das Heil dargeboten werde, die Vergebung der Sünden und das ewige Leben an Stelle des Todes, und daß man durch bußfertigen Glauben an Jesum den Christ dieses Heiles teilhaftig und Erbe der seligen Zukunft werde an Stelle des zukünftigen Gerichtes. Dies sei das von Israel erwartete Heil, für welches es erwählt sei, auf welches Gesetz und Propheten hinweisen und in welchem dieselben ihre Erfüllung finden. Dies sei auch das Heil der Völkerwelt. Weiteres s. o.

Nicht als selbstverständliche Wahrheit tritt diese Verkündigung auf,

weder als Ergebnis einer richtigen Fassung des Gottesbegriffs, noch als Entdeckung einer neuen Seite desselben, sondern als Verkündigung von etwas neuem, bisher nicht dagewesenem, als Verkündigung einer in die Geschichte eingetretenen Thatsache. Bisher hat es keine Vergebung gegeben; erst durch Christi Tod ist sie beschafft worden. Anstatt der Welt die Sünde zuzurechnen und also sie zu richten, hat Gott seinen Sohn in den Tod gegeben. Bis dahin hat Gottes Geduld die Welt mit ihrer Sünde getragen; an Stelle derselben tritt nun die Vollziehung und Zueignung der Vergebung und damit die Ermöglichung eines neuen Verhaltens in der Erfüllung des Willens Gottes. Vgl. Br. an die Hebr., 1 Joh. 1, 7; 1 Petr. 1, 18—21; Röm. 3, 25; 5, 8. 9; 8, 32 ff.; 2 Kor. 5, 19—21. 14. Es ist ein durchaus freies, durch keine Konsequenz des Gedankens zu erreichendes geschichtliches Verhalten Gottes und damit ein geschichtlich eingegangenes Verhältnis desselben zur Welt, welches für den Israeliten, wie für den Heiden, überhaupt für jeden das Gegenteil dessen ist, was er auf Grund seiner religiös-sittlichen Selbstbeurteilung, auf Grund derjenigen Gewißheit zu erwarten hat, welche dem Israeliten durch die Pädagogie des Gesetzes, dem Heiden durch das mit dem Gottesbewußtsein sich zusammenschließende Gewissen vermittelt wird. Wenn nun dennoch die christliche Verkündigung schließlich nicht in Widerspruch stehen soll mit diesen Voraussetzungen, wie löst sich dann die Frage nach der Entstehung der spezifisch christlichen Gewißheit? Selbstverständlich ist nur die Unheilsgewißheit; christliche Gewißheit aber ist Heilsgewißheit.

III. **Die Entstehung der christlichen Gewißheit.** Die christliche Verkündigung schließt an ihre Bestätigung der allgemeinen Gottesgewißheit die Forderung der Buße an (vgl. Akt. 17, 30 f.; 20, 21; Lk. 24, 47; Röm. 1, 18 ff., samt cc. 2 und 3), und nimmt so gerade die Einheit des Gottesbewußtseins und des sittlichen Selbstbewußtseins, des Gewissens in Anspruch. Auf dem Wege religiös-sittlichen Verhaltens soll die Anerkennung der christlichen Verkündigung zustandekommen. Mit der Bestätigung der allgemeinen Gottesgewißheit und ihrer Konsequenzen wird zugleich das Gegenteil der letzteren bezeugt. Dann muß die Identität Gottes den Angelpunkt der Selbstrechtfertigung des Christentums bilden. Derselbe Gott, den der Sünder als seinen Richter erkennen muß, muß in der christlichen Heilsverkündigung wiederzuerkennen sein. Dies ist nun auch der Fall, vgl. Hebr. 12, 29; Joh 3, 36; Röm. 2, 8 u. a. Die christliche Verkündigung als Heilsverkündigung hebt die Wahrheit des Gerichtsbewußtseins nicht auf, bestätigt sie vielmehr, und der Glaube an Gott in seiner heilschaffenden Gnade in Christo nötigt zu einer so energischen Vollziehung des Gerichtsbewußtseins, daß eine stärkere Bejahung als eben durch diesen Glauben nicht möglich ist. Damit fordert also das Christentum die rückhaltlose Vollziehung seiner Voraussetzung; aber es fordert dieselbe nicht bloß, es bewirkt sie auch, indem seine Anerkennung, die Hinnahme des Heiles, gerade diejenige Bejahung jener sittlich-religiösen Gewißheit in sich schließt, zu der man sich Gotte gegenüber verpflichtet weiß. Eben damit ist aber die christliche Verkündigung mit ihrem der Konsequenz gewissensmäßigen Denkens sonst widersprechenden Inhalte legitimiert. M. a. W. das Gewissen ist Sünden- und Gerichtsbewußtsein, das Christentum bietet das Gegenteil, nämlich Heil, dem Glauben dar. Es ermöglicht durch die Befreiung von dem Gerichts-

banne dem Menschen ein neues Dasein zur Erfüllung seiner Bestimmung. Der Glaube an das Heil und in ihm Heilsgewißheit soll an Stelle der Gerichtsgewißheit treten. Dazu ist er berechtigt, denn er negiert dieselbe nicht als Irrtum oder Unwahrheit, sondern er nötigt gerade zur fortwährenden Anerkennung ihrer Wahrheit. Es ist der Gott des Gerichtes, den wir in dem Gotte des Heiles wiedererkennen und darum anerkennen. An seinem sich gleichbleibenden Verhältnis zur Sünde erkennen wir ihn. Von der freien Anerkennung Gottes aus kann das Christentum eine Anerkennung Gottes in Christo in dem Maße fordern, daß es die Versagung dieser Anerkennung als einen Verzicht auf Gott überhaupt werten darf, 1 Joh. 2, 23. So entsteht eine Gewißheit in betreff der Wahrheit der Heilsverkündigung so überwältigend, daß sie besteht auch ohne daß sie sofort schon persönliche Heilsgewißheit ist, und damit ist das Christentum als Wahrheit legitimiert sogar bei denen die es verwerfen.

Die christliche Gewißheit besteht aber, wo sie vorhanden ist, in keiner anderen Form, als in welcher auch die allgemeine Gottesgewißheit und die sittliche Gewißheit bestehen, nämlich in der Form der freien That, der freien Anerkennung. Damit hängt es zusammen, daß man sie versagen kann. Eine vermeintlich fester begründete Gewißheit gibt es überhaupt nicht.

Anm. 1. Mit dieser Frage hat sich die Theologie bisher zu wenig befaßt, vielmehr unter dem unüberwundenen Banne der Scholastik meist nur eine Rechtfertigung des Christentums als Vernunftwahrheit versucht. Darüber hinaus reicht auch der § 5, II Anm. angezogene Beweis für die Vernunftnotwendigkeit der christlichen Gottesidee nicht. Alle apologetischen Versuche, das Christentum als die höchste Vernunft zu erweisen, liegen nicht auf der Linie, auf welcher die Schwierigkeit sich geltend macht und die Anerkennung des Christentums allein entstehen kann, ja sie gefährden geradezu diese Anerkennung, indem sie Vernunftmäßigkeit und Vernunftnotwendigkeit konfundieren. Viel berechtigter war die Berufung der altprotestantischen Dogmatiker auf das testimonium spiritus sancti, nur daß dasselbe lediglich auf die Göttlichkeit der heiligen Schrift beschränkt, formal nicht richtig gefaßt und zu wenig auf seine Stellung und Erscheinung im Zusammenhange und der Entwicklung des religiös-sittlichen Bewußtseins angesehen wurde. Der Bezeugung resp. Selbstbezeugung Gottes in seiner Heilsgnade gebührt selbstverständlich die erste Stelle; ohne die Thatsache derselben würde ihre Wahrnehmung natürlich unmöglich sein. Es ist Gottes heiliger Geist, das innerste Wesen Gottes, welches in der christlichen Verkündigung sich uns erschließt. Insofern dies gilt, ist die christliche Gewißheit durchaus übernatürlich bewirkt. Im übrigen aber gilt es eine von uns selbst abhängige, unserer Verantwortung anheimfallende freie That, eine moralisch notwendige, darum aber der Freiheit überlassene Konsequenz. Durch diese freie That erst schaffen wir selbst die Gewißheit. Erst wenn wir diese freie That leisten, befinden wir, daß es sich so verhält, wie wir glauben, denn durch sie werden wir den Anforderungen unseres religiös-sittlichen Bewußtseins gerecht und finden uns wieder, indem wir uns zu Gott in dem richtigen Verhältnis finden. So ist diese freie That eingeschlossen von der sie bewirkenden Selbstbezeugung Gottes einerseits, der sie bestätigenden Selbstbezeugung Gottes

andererseits. Die so entstandene und bestehende Gewißheit ist aber nicht etwas nur Individuelles, sondern Besitz einer Gemeinschaft, nämlich der glaubenden Gemeinde, und die ebenso individuelle wie allgemeine Erfahrung der göttlichen Wahrheit, welche die frei zu bewirkende Gewißheit ebenso begründet, wie bestätigt, ist das testim. spir. scti, in betreff dessen es nun, weil es frei aufgenommen und verwertet werden will, nichts verschlägt, wenn jemand dasselbe nicht zu kennen behauptet. Denn seine Allgemeinheit ist eben beschränkt durch das der Freiheit anheimfallende sittlich-religiöse Verhalten. Näheres s. in der Soteriologie.

Anm. 2. Gewiß ist der Ausgangspunkt, von dem aus der Weg zur Anerkennung der christlichen Wahrheit sich öffnet, verschieden, so gewiß es eine umgekehrte Heilsordnung gibt (vgl. Luk. 10, 37). Aber schließlich ist der für die Wahrheit der christlichen Heilsverkündigung bleibend entscheidende und von ihr selbst in der Predigt der Buße immer wieder in Anspruch genommene Punkt die Identität des Gottes unseres Heiles mit dem Gotte unseres Gerichtes. Die Offenbarung Gottes müßte nicht den Zweck haben, den sie hat, nämlich das Gegenteil dessen zu gewähren was die Sünde mit sich bringt, wenn es mit dem Innewerden Gottes sich anders verhalten sollte. Denn Sünde besteht nicht bloß in der Verwerfung der Gnade, wird auch nicht erst Sünde durch diese Verwerfung, durch welche sie vielmehr erneuert und gesteigert wird. Auch Joh. 7, 17 spricht nicht dagegen, wenn man sich nur die Mühe nimmt, psychologisch zu untersuchen, wie das dort bezeichnete Resultat zu stande kommt. Für die obige Darstellung zeugt die Reformation, insbesondere die deutsche, und es ist kein gutes Zeichen für die Richtigkeit der gegenteiligen Ansicht, wenn Ritschl die Berufung Luthers auf die Bußpsalmen ablehnt mit der Bemerkung, daß in denselben nur ganz individuelle Situationen vorliegen, welche keinen Anspruch auf allgemein giltige Verwertung haben sollen. Die durchaus individuell gehaltene Ausführung des Apostels Röm. 7 ist ebensowenig nur individuell gemeint, als die Ausführung Kap. 1—3. Die Berufung aber darauf, daß die strafrichterliche Gerechtigkeit Gottes ein aus dem Heidentum erst eingetragener, der heil. Schrift fremder Begriff sei, scheitert an dem biblischen Begriff der Gerechtigkeit Gottes. Vgl. mein Bibl.-theol. Wörterb. der neutest. Gräcität s. v. *δίκαιος*.

Aloys Schmidt (kath.), Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens, 1879. — Cremer, Reformation u. Wissenschaft, 1883. — Klaiber, Die Lehre der altprotestant. Dogmatiker von testim. sp. s. und ihre dogmat. Bedeutung, Jahrbb. für deutsche Theol. II, 1. — J. Köstlin, Der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand und seine Bedeutung für Erkennen, Leben und Kirche, 1859.

IV. **Das Verhältnis von Glauben und Wissen.** Die That der freien Anerkennung, durch welche die christliche Gewißheit zu stande kommt, nennen wir Glaube. Sofern derselbe sich auf ein Objekt bezieht, welches weder die sinnliche Wahrnehmuug noch das schlußmäßige Denken uns zu ergreifen und begreifen darbietet, unterscheidet sich allerdings die Gewißheit und Erkenntnis des Glaubens von aller übrigen Erkenntnis. Damit ist aber kein Gegensatz zwischen Glauben und Wissen statuiert. Das Objekt des Glaubens wird nur auf anderem und besonderem Wege wahrgenommen und gefunden, die Gewißheit des Glaubens ist aber eine nicht minder klare und begründete, ihrer Selbstrechtfertigung fähige, als die etwa auf dem Wege der Induktion oder De-

duktion gewonnene Gewißheit. Wenn das Wissen „eine Überzeugung unseres denkenden Ichs ist, getragen von dem deutlichen Bewußtsein des Grundes, aus dem wir dieselbe für wahr zu halten haben“, so ist dies die Gewißheit des Glaubens im höchsten Maße, ja muß es sein, je mehr es sich im Christentum um ein Objekt handelt, welches das gerade Gegenteil logischer Notwendigkeit, ja das Gegenteil dessen ist, was selbstverständlich ist. Es besteht an und für sich gar kein aus der Sache selbst sich ergebendes Verhältnis von Glauben und Wissen, sondern nur infolge ungerechtfertigter Beschränkung der Erkenntnisobjekte und Erkenntniswege. Damit verbindet sich eine Fassung des Glaubensbegriffes, welche ebenfalls nicht ihm selbst abgefragt, sondern dem Heidentum entnommen ist. Die *πάτριος καὶ παλαιὰ πίστις*, welche Plutarch gegenüber den Ergebnissen der Philosophie betont (Mor. 756, B.), ist wie die von Plato der *ἐπιστήμη τοῦ εἰδότος* gegenübergestellte *πίστις ὀρθή* des Idioten ein Fürwahrhalten aus subjektiv zureichenden, auf ihren objektiven Wert weder geprüften noch zu prüfenden Gründen. Dies ist der christliche Glaube nun gerade nicht. Ebensowenig ist er eine Antizipation der Vernunftresultate (Lessing, Kant, Schiller), noch eine Vorausnahme einer zukünftigen vollkommenen Art, Christum und Gott in Christo zu besitzen (Jul. Müller). Er ist nichts anderes (formell betrachtet), als die freie That freier Anerkennung, welcher wir auf dem Gebiet sittlichen Verhaltens und sittlicher Verhältnisse nirgend entraten können, am wenigsten dort, wo es sich in zentralster Weise um Bethätigung unserer sittlichen Persönlichkeit handelt. Indem nun der Glaube als die That der freien Anerkennung die Gewißheit schafft, ist er die Selbstvergewisserung des Subjektes in betreff des Objektes, welches sich ihm darbietet und darum das Mittel, die eindringende Erkenntnis desselben zu gewinnen. So in allen sittlichen Verhältnissen, in denen wir uns befinden, indem uns z. B. die Liebe anderer zu uns nicht anders gewiß und in ihrem Wesen und Umfang erkannt werden kann, als vermittelst solcher That. So auf unserem Gebiete im höchsten Maße, so daß von hier aus die augustinische bezw. anselmische Formel fides praecedit intellectum, crede ut intelligas sich unbedingt rechtfertigt, ohne die sonstigen Bedingungen menschlicher Erkenntnis verletzen oder außer Wirksamkeit setzen zu wollen.

Anm. Von hier aus ergibt sich zugleich, daß ein von den übrigen Gebieten des Erkennens abstrahierter und auch in Bezug auf sie nicht unbestrittener erkenntnistheoretischer Kanon, wie die von Ritschl in Anwendung gebrachte kantische Unterscheidung des unerkennbaren Dinges an sich und des allein erkennbaren Dinges für uns mindestens nicht ohne weiteres übertragen werden kann auf die durch den Glauben vermittelte christliche Erkenntnis. Wie weit es das Bedürfnis und damit das Interesse des Glaubens mit sich bringt, so weit wird er auch Erkenntnis gewinnen können, es sei denn, daß die Gottesoffenbarung in Christo selbst die Grenzen zeige und das vermeintliche Bedürfnis negiere. Keinenfalls wird der Glaube sich in seinen Aussagen beschränken lassen können durch philosophische Lehrsätze, welche für ihn um so weniger zu bedeuten haben, je größer die Kluft ist zwischen dem Gottesgedanken der Philosophie und der Gotteserkenntnis des Christentums, zwischen Gott als Postulat logischen Denkens und Gott als seligem Besitz des Christen, — ja schon zwischen dem philosophischen und dem allgemein

religiösen Gottesbegriff. Geht schon die Voraussetzung der christlichen Erkenntnis über den philosophischen Gedanken der Welteinheit weit hinaus, so kann im Namen der Philosophie der Anspruch nicht erhoben werden, eine Erkenntnistheorie in Anwendung gebracht zu sehen, welche sich schon für die Anfänge der hier in Betracht kommenden Erkenntnisse als ungenügend erweist. Die Behauptung der Selbständigkeit christlicher Erkenntnis und der Giltigkeit eines solchen auf den Inhalt der Erkenntnis sich beziehenden Kanons enthält einen unlösbaren Widerspruch. Demnach kann sich die Theologie aber dessen überhoben erachten, jenen Kanon überhaupt auf seine Richtigkeit im allgemeinen zu prüfen, welche die schwerwiegendsten Konsequenzen auch für die Selbstgewißheit des erkennenden Subjekts in sich birgt und auch diese mindestens zu einer nur relativen Gewißheit hinabdrückt.

J. Müller, Gedanken über Glauben u. Wissen, in dogmatische Abhandlungen 1871, S. 1 ff. Carlblom, Zur Lehre von der christl. Gewißheit 1874. H. Plitt, Ist biblisch-kirchl. Glaubenstheologie auch Wissenschaft? 1873. W. Herrmann, Die Metaphysik in der Theologie, 1876. Ders., Die Religion im Verhältniß zum Welterkennen u. zur Sittlichkeit, 1879. Ritschl, Theologie u. Metaphysik, 1881. Lipsius, Glauben u. Wissen, 1873. Ders., Akadem. Rede über die Stellung der Theologie im Gesamtorganismus der Wissensch., in prot. KZ. 1873, 8. Ders., Dogm. Beiträge, 1878. — O. Marpurg, Das Wissen u. der relig. Glaube, 1869. O. Flügel, Die spekul. Theol. der Gegenwart 1881.

V. **Das Verhältnis des christlichen Glaubens zur christlichen Erkenntnis.** Das Objekt des Glaubens gehört zwar einem anderen Gebiete an, als alle übrigen Erkenntnisobjekte, und nimmt für sich eine alle Erkenntnis überragende Größe in Anspruch, Eph. 3, 19. 8; 1 Kor. 13, 12. Dennoch ist es nicht unerkennbar. Vielmehr wendet es sich an die Erkenntnisfähigkeit, so daß schon die fundamentale Anerkennung, durch welche die christliche Gewißheit, auch soweit sie noch nicht persönliche Heilsgewißheit ist, zu stande kommt, auf einer Erkenntnis des Glaubensobjektes der Offenbarung Gottes in Christo ruht. Sofort aber erheischt der Bestand, die Bewahrung und Bewährung des Glaubens eine immer eindringendere und völligere erkenntnismäßige Erfassung und Durchdringung des Glaubensobjektes, indem nur so der Glaube sich erhalten, befestigen und wachsen kann. So wird nicht etwa der Glaube abgelöst oder aufgehoben durch die Erkenntnis, sondern als die Form des religiösen Besitzes durch die Erkenntnis ebenso immer von neuem gefordert, als er seinerseits allein die Erlangung der Erkenntnis vermittelt. Dem entspricht die Wertlegung der hl. Schrift Neues Testament auf die Erkenntnis 1 Kor. 2, 8; 2 Kor. 8, 9; Joh. 7, 17; 8, 32; 2 Joh. 1; Joh. 14, 20. 31; 1, 10; 17, 3. 25; Kol. 1, 3; 2 Petr. 1, 3; 2, 21; Mt. 11, 27, sowie die Thatsache, daß Glaube und Erkennen, *πιστεύειν* u. *γιγνώσκειν* in so unzertrennlicher Einheit erscheinen, daß nach der Priorität des einen oder anderen nicht gefragt werden kann, Joh. 6, 69; 1 Joh. 4, 16; Eph. 4, 13; 1, 17 ff. Sie bedingen und tragen sich gegenseitig und unterscheiden sich wie erkennen und anerkennen. Vgl. auch Akt. 17, 23 m. Röm. 1, 19.

Da jedoch die Erkenntnis, auch die wissenschaftliche, nur durch energische Bethätigung des Glaubens gewonnen wird, so wird sie nicht eher und nicht anders sich vollenden, als bis das Ziel erreicht ist, welches der Glaube erstrebt. So lange bleibt das Erkennen ein *ἐκ μέρους γιγνώσκειν* 1 Kor. 13, 12, welches als solches seinerseits eine Vorstufe der vollendeten Erkenntnis ist, ein Prädikat, welches dem Glauben somit nicht zukommt.

Die Schranken der christlichen Erkenntnis werden also gezogen durch die Unterscheidung der Gegenwart, in der der Glaube lebt, von der Zukunft, für die er lebt. Es ist aber in der Gegenwart und Zukunft dasselbe Objekt, derselbe Inhalt, um den es sich handelt, so daß ein qualitativer Unterschied nicht statuiert werden kann. Demgemäß wird die der Zukunft vorbehaltene Erkenntnis die gegenwärtig gewonnene Erkenntnis, wenn sie richtig gewonnen ist, bestätigen und vollenden, und es bleibt dem Lehrstück von der Zukunft oder der Heilsvollendung überlassen, den Unterschied zwischen der Gegenwart und Zukunft darzulegen.

Ist nun aber das Gebiet, dem das Glaubensobjekt angehört, ein transcendentes, wie denn die Transcendenz ein wesentliches Moment des Gottesbegriffs ist, so kann der Glaube nicht verzichten auf Aussagen, welche, weil dies Gebiet betreffend, stets mit einer gewissen Inkongruenz behaftet sind, sofern unsere Begriffe abstrahiert werden von dem dem transzendenten Sein entgegengesetzten Gebiete. Gerade diese Inkongruenz wird es sein, die in der zukünftigen Vollendung schwindet. Es wird daher die Aufgabe entstehen, bei den betr. Aussagen sich dieser Inkongruenz bewußt zu werden und die Gründe, welche dennoch zu ihnen nötigen, aufzuzeigen.

6. Dritter Abschnitt: Die Quellen der christlichen Erkenntnis.

I. **Die Vermittlung der christlichen Erkenntnis durch die Kirche.** Während die erste Entstehung der christlichen Erkenntnis durch ihr Objekt selbst, die Offenbarung Gottes in Christo, bewirkt ist, entsteht fortan dieselbe nicht anders als durch Vermittlung der Kirche, der Christenheit. Die Kirche zeugt durch ihr Dasein, durch ihr Bekenntnis, durch ihre erziehende und missionierende Thätigkeit von Christo und seiner Bedeutung für uns. Der Anspruch einer nicht durch sie, sondern durch neue Offenbarung vermittelten oder auch nur durch unvermittelten Rückgang auf das apostolische Fundamentalzeugnis entstandenen Erkenntnis kann in der Christenheit und außerhalb ihrer nicht erhoben werden, stimmt nicht mit der thatsächlichen Lage und kann auch nicht als Forderung aufgestellt werden. Denn die Notwendigkeit einer solchen würde voraussetzen, daß die Wirkung der Gottesoffenbarung in Christo ihre Endschaft erreicht hätte.

Führt sich nun die christliche Erkenntnis überall in erster Linie auf die kirchliche Tradition zurück, so fragt sich, worin diese Tradition sich ausprägt. Das kirchliche Bewußtsein um die Gottesoffenbarung in Christo ist in erster Linie nicht sowohl ein historisches Wissen von ihm, sondern ein Bewußtsein um ein fort und fort bestehendes Verhältnis dessen zu uns, dessen Geschichte die Geschichte des Eintretens und Vollzugs dieser Offenbarung ist. Das religiöse Leben der Kirche ist es zunächst, in welchem die kirchliche Tradition uns entgegentritt, die Äußerungen ihres Gebetslebens, ihre Lieder, sowie die Ausübung der Tradition in Erziehung und Mission.

Sodann findet das Bewußtsein der Kirche seinen konzentrierten Ausdruck auf den Höhepunkten und Knotenpunkten ihres geschichtlichen Lebens in den Bekenntnissen oder Symbolen, in welchen sie dasselbe den gegebenen Anlässen entsprechend behufs energischer Selbstbezeugung und Selbsterhaltung

zum Ausdruck bringt und sich von allem scheidet und unterscheidet, was ihr nicht homogen ist bezw. das nicht Homogene von sich ausscheidet. Dadurch bekommt das kirchliche Bekenntnis eine zwiefache Bedeutung, Anerkennung oder Unterschrift der Wahrheit und zugleich Lehrvorschrift zu sein, letzteres selbstverständlich nur in dem Maße, in welchem es Unterschrift der Wahrheit ist. Die Erkenntnis aber, ob und in welchem Maße die Symbole dies sind, ist auf dem Wege zu gewinnen, auf welchem die Erkenntnis der Wahrheit des Christentums gewonnen wird.

Nicht bloß in der geschichtlichen Vermittlung der christlichen Erkenntnis ruht die Bedeutung der kirchlichen Bekenntnisse. Als Bekenntnisse, als Unterschrift der Wahrheit wollen sie eine Bestätigung der Wahrheit sein, also Ausdruck der Wahrheitserfahrung. Soweit sie dies thatsächlich sind, sind sie berechtigt, Zustimmung zu fordern und sind wir verpflichtet zur Zustimmung, denn wie die Wahrheit nur Eine ist, so ist auch die Erfahrung der Wahrheit ein und dieselbe. Nur kann diese Zustimmung nicht anders geartet sein, als der Glaube überhaupt: sie ist eine durchaus frei zu übende, nicht gesetzlich zu fordernde bezw. zu leistende nnd dies gilt in besonderem Maße für die wissenschaftliche Darlegung der christlichen Erkenntnis.

II. **Die gegensätzlichen sonderkirchlichen Bekenntnisse.** Schwierig erscheint das Verhältnis der christlichen Erkenntnis zum kirchlichen Bekenntnisse durch die Thatsache der sonderkirchlichen, einander ausschließenden Bekenntnisse. Diese Thatsache stimmt nicht mit der Idee und Aufgabe des Bekenntnisses, die Bestätigung der Heilswahrheit durch die Erfahrung der Kirche auszusprechen. Ein Heil, Ein Gott und Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, Ein Glaube, Eine Kirche, Ein Bekenntnis, dies ist das eigentliche Verhältnis. Eine Mehrheit und Mannigfaltigkeit der Bekenntnisse ist damit nicht ausgeschlossen, denn dieselbe entspricht der Erscheinung der Kirche in der Form der Kirchen als Orts- und Volkskirchen mit ihren individuellen Eigentümlichkeiten, sowie den verschiedenen Aufgaben der Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Eine gegensätzliche Unterschiedenheit kirchlicher Bekenntnisse aber widerspricht ebenso entschieden der Idee des Bekenntnisses wie dem Wesen der Kirche.

Die Bedeutung dieser Sachlage für die christliche Erkenntnis ergibt sich erst, wenn wir die Möglichkeit resp. die Entstehung derselben begriffen haben. Das Verhältnis der Kirche zu der ihr Dasein begründenden Gottes- und Heilsoffenbarung in Christo ist so wenig wie das des einzelnen Christen stets das normale. Die Treue in der Bewahrung und Bewährung des Christenstandes ist verschieden. Dieser Treue und dem dadurch bedingten Wachstum oder Rückgange des inneren Lebens entspricht notwendig die Entwicklung, Bereicherung, Vertiefung oder Verarmung der Wahrheitserkenntnis und damit die Fähigkeit, dem inner- und außerkirchlichen Gegensatz gegen die Wahrheit zu begegnen. Dem außerkirchlichen Gegensatz gegenüber kann die Kirche nichts anderes bekennen, als die sie begründende Thatsache der Gottes- und Heilsoffenbarung in Christo (apost. Symb.). Dem innerkirchlichen Gegensatz gegenüber gilt es, diejenigen Punkte zu betonen, gegen welche er sich richtet und an welche darum zur Zeit die Bewahrung der Heilswahrheit geknüpft ist. Es ist nun schon in thesi nicht für unmöglich zu erachten und überdies eine offen vorliegende geschichtliche Thatsache, daß wie die Einzelgemeinde so die Gesamt-

kirche in dem ihr obliegenden, in den sieben Sendschreiben der Apokalypse exemplifizierten Kampfe erschlafft, die Klarheit der Erkenntnis zugleich mit der Treue des Glaubens und dem Ernste der Heiligung verliert und so einen Teil ihrer selbst oder eine Generation nötigt, wider das Verderben der Kirche und ihre Untreue zu zeugen und zu bekennen. Das Recht und die Wahrheit eines solchen Zwiespalt anrichtenden Zeugnisses und den Zwiespalt befestigenden Bekenntnisses wird auf demselben Wege und in derselben Weise erkannt, auf welchem und in der die christliche Gewißheit entsteht. Dadurch hebt sich das Bedenken, den kirchlichen Bekenntnissen die Bedeutung einer Vermittlung der christlichen Erkenntnis zuzuerkennen. Vielmehr ergibt sich, daß sie nun gerade einen unabweisbaren, ja bestimmenden Einfluß auf dieselbe haben müssen und thatsächlich haben, sofern diejenigen Bekenntnisse, welche solchen Gegensatz zum Ausdruck bringen, bewahrend, fördernd und berichtigend wirken.

Dem entspricht das Verhältnis der protestantischen Bekenntnisse gegenüber der katholischen oder richtiger römischen Kirche und ihrem Bekenntnis. Der Zustand der Kirche forderte eine Reaktion heraus, welche in der Reformation eintrat. Das entsprechende Verhalten der Kirche wäre die allgemeine bußfertige Umkehr zur Wahrheit gewesen. Indes die zur Leitung der Kirche berufenen, thatsächlich mit derselben betrauten Organe verhielten sich gegensätzlich, und so entstand gegenüber dem erneuerten Bekenntnis zur fundamentalen Heilswahrheit die Opposition des Kirchenregiments, wie sie sich durch das Tridentinum eine konfessionelle Gestalt gab und durch Sanktion des Irrweges die Entwicklung und die Kontinuität abbrach.

Anm. Man formuliert den Gegensatz der evangelischen zur röm. Kirche als einen Gegensatz in betreff des formalen und materialen Prinzips. Unter dem formalen Prinzip wird die alleinige Auktorität der heiligen Schrift verstanden, unter dem materialen der Grundsatz des rechtfertigenden Glaubens. Richtiger würde es sein, jene als das objektive, diesen als das subjektive Prinzip zu bezeichnen. Daß der Glaube allein es ist, in welchem der einzelne wie die Kirche die Gottesoffenbarung in Christo zu eigen hat und behält, sowie die Bedeutung des Glaubens für die christliche Erkenntnis hat sich uns früher ergeben. Über die Bedeutung der heiligen Schrift für die christliche Erkenntnis wird demnächst zu handeln sein. Hier nur so viel: dem Glauben liegt selbstverständlich sein Objekt, die Gottesoffenbarung in Christo zu Grunde. Vermöge ihres eigentümlichen Verhältnisses zu dieser erhält die heilige Schrift als urkundliche Bezeugung und Deutung derselben ihre Stellung auf seiten des objektiven Prinzips der Kirche, an dessen Wert und Bedeutung für die Kirche sie teilnimmt. Was nun die römische Kirche bis zur Reformation mehr unbewußt, seitdem aber bewußt und entschieden diesen Prinzipien gegenüber gestellt hat, nötigt dazu, ihr Sonderbekenntnis als ein die Kontinuität des kirchlichen Bekenntnisses aufhebendes aus der Reihe der kirchlichen Bekenntnisse auszuschließen. Für die Wissenschaft hat es nur ein pathologisches Interesse, für die Christenheit ist seine Bedeutung als schwerwiegender Irrtum und Versuchung zu charakterisieren. Indem die Auktorität der heiligen Schrift der Auktorität der Kirche geopfert wird, wird das, was in seiner Erscheinung sich stets unterhalb seines Prinzips befindet — die Kirche — zur

Norm, was im günstigsten Falle und unter normalen Verhältnissen nur zur fortgehenden Bestätigung der Heilswahrheit dienen kann, das Bekenntnis, zur Quelle erhoben. Denn es hat keine Bedeutung mehr, neben der Lehrautorität der Kirche in der Theorie noch als die erste Quelle und Autorität die heilige Schrift gelten zu lassen, wenn die Kirche thatsächlich nicht mehr normiert wird durch die heilige Schrift, sondern ihrerseits dieselbe normiert. Noch verderblicher wirkt die Betonung der römischen Tradition als Quelle der christlichen Erkenntnis durch welche die grundlegende Bedeutung der heil. Schrift für dieselbe hinfällig wird. Denn Voraussetzung auch nur einer selbständigen, geschweige denn übergeordneten Tradition würde sein, daß die Christenheit eigentlich nie im stande gewesen, als Gemeinde Christi die Gottesoffenbarung in Christo zu erkennen, und nur einzelne Auserwählte, noch dazu nicht durch ihr religiös sittliches Verhalten, sondern durch ihre zufällige Stellung im gliedlichen Organismus dazu qualifiziert seien. Konsequent bildet dann nicht die Christenheit, sondern bilden nur diese in Stellung befindlichen Personen die Kirche Christi, so daß die gemeine Christenheit, der solche Stellung und damit das Prädikat der Kirche verschlossen bleibt, auch kein Interesse haben kann an der Prärogative solchen Besitzes.

III. **Die Sonderbekenntnisse der evangelischen Kirchen.** Anders liegt die Sache in betreff der evangelisch-kirchlichen Sonderbekenntnisse, speziell der lutherischen und der reformierten. Die grundlegenden Prinzipien sind auf beiden Seiten dieselben. Es wird sich nur fragen, ob die Verschiedenheit der beiderseitigen Bekenntnisse groß genug ist, um die Einheit und damit die ihnen gemeinschaftlich zukommende Bedeutung für die christliche Erkenntnis zu schädigen, und wie die Verschiedenheit zu begreifen ist.

Geboren aus dem Worte Gottes trat der Glaube in Widerspruch mit dem Verfall der Kirche und wurde von dieser Kirche, die nicht Buße thun wollte und doch sollte, verneint, mußte aber eben darum sofort als kirchenbildendes Prinzip, d. h. als Prinzip einer als Sonderkirche zwar neuen, als Heilsgemeinde aber Glied der durch alle Zeiten hindurch Einen Kirche auftreten. Die Thatsache, daß auch hier eine konfessionelle Spaltung, nicht bloße Mannigfaltigkeit eintrat, wird nur dann eine innere Berechtigung haben, wenn auf irgend einer Seite ein Mißverhältnis zu den Prinzipien der christlichen Erkenntnis und des kirchlichen Lebens nachzuweisen ist. In jedem Falle bleibt es eine der dringendsten Aufgaben, an deren Lösung jede der evangelischen Sonderkirchen unermüdlich zu arbeiten hat, diese Spaltung zu überwinden.

Nun findet allerdings eine Differenz der beiderseitigen Lehre statt, welche weit umfassender ist als gewöhnlich angenommen wird, obwohl im Vordergrunde des sonderkirchlichen Bewußtseins nur die Differenzen in der Abendmahlslehre und der Prädestinationslehre stehen (vgl. Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs, Stuttg. 1855). Diese Differenz bezieht sich aber weder auf die Thatsache der Gottesoffenbarung in Christo, noch auf ihre Bedeutung, noch auf das Verhalten zu derselben, um ihrer inne zu werden und sie zu genießen. Es ist vielmehr das Verständnis gewisser Lehrpunkte im Zusammenhange der Heilswahrheit, welches Hand in Hand mit einer die gesamte Lehrdarstellung durchziehenden psychologischen Verschiedenheit die Bekenntnisse von einander unterscheidet. Da

dem Glauben auf beiden Seiten dieselbe Notwendigkeit, Stellung und Bedeutung im Verhältnis zur Gottesoffenbarung in Christo zugewiesen wird, so wird die Differenz in der eigentümlichen Erscheinungsform des Glaubens liegen, und es fragt sich somit, inwieweit unbeschadet der Einheit eine Differenz in der Erscheinungsform des Glaubens bestehen kann.

Von großer Bedeutung für die Entscheidung dieser Frage ist die geschichtliche Thatsache einer inneren Annäherung beider Kirchen abgesehen von den kirchenregimentlicherseits gemachten Versuchen einer auch äußeren Einigung beider. Es ist Thatsache, daß es sich früher in der gegenseitigen Befehdung darum handelte, nicht wer von beiden, der Lutheraner oder der Reformierte, mehr oder weniger Aussicht habe auf die ewige Seligkeit, sondern wer von beiden auf Grund seines Glaubensbekenntnisses ganz gewiß bei Gott in Gnaden sei und wer nicht, — also wessen Glaube wirklich Glaube und wessen Glaube Illusion und Aberglaube sei. Es ist aber ebenso Thatsache, daß es sich gegenwärtig um die Frage nicht mehr handelt, auf welcher Seite allein sich wirklicher Heilsglaube finden könne.

Die Frage nun nach der verschiedenen psychologischen Erscheinungsform des Glaubens unbeschadet seiner prinzipiellen Einheit erledigt sich dadurch, daß der Glaube eine Reihe von Momenten umfaßt, deren jedes nach der Eigenart des Glaubenden in den Vordergrund treten und dann wieder in der mannigfaltigsten Weise sich äußern kann. Anerkennung, Gehorsam, hinnehmendes und sich hingebendes Vertrauen, Hoffnung, — welches von diesen Momenten in den Vordergrund tritt, unter welchem Gesichtspunkt die göttliche Heilsoffenbarung vorwiegend angeschaut wird, hängt mit der individuellen psychologischen Bestimmtheit zusammen, wie sie mit der Lebensführung, Abstammung, Nationalität, Geschichte u. s. w. sich verbindet.

Dazu kommen noch die Stufen des Glaubens, mit welchen die Entwicklung der Glaubenserkenntnis aufs engste zusammenhängt und welche es als möglich erscheinen lassen, daß bei prinzipieller Einheit, bei der Identität des Ausgangs und des Zielpunktes doch eine Verirrung sowohl in betreff zwischenliegender Punkte als in betreff des gegenseitigen Verhaltens eintreten kann bis zur Versagung der Gemeinschaft, wenn die prinzipielle Einheit vor den anscheinenden oder wirklichen Differenzen dem Blick entschwindet.

Nun ist es Thatsache, daß auf beiden, durch die verschiedenen Bekenntnisse vertretenen Seiten prinzipielle Glaubenseinheit vorhanden ist: dieselbe Heilsgewißheit im Zusammenschluß mit der Unheilsgewißheit (s. o.), dieselbe Sündenerkenntnis in derselben Furcht Gottes, dieselbe Wertung des Heiles, dieselbe Anerkennung seiner Thatsächlichkeit und Art in Christo, dieselbe Forderung des Glaubens als des alleinigen Mittels, das Heil zu haben, dieselbe Erkenntnis des Ursprungs des Heiles und der freien Gnade Gottes. In der lutherischen Reformation war es das Bedürfnis des geängsteten seines Unheiles gewissen Gewissens, welches seine Befriedigung fand in dem von der heiligen Schrift bezeugten Heile und Heilswege des bloßen Glaubens. In der schweizerischen Reformation kam hinzu das überwiegende Interesse des Intellekts und des in der Welt und auf die Welt wirkenden Handelns an maßgebender und untrüglicher Wahrheit. Dem entsprechend trägt lutherische Art mehr das Gepräge seligen, befriedigten Besitzes der Gnade, reformierte Art das Gepräge

williger Unterwerfung und energischen Handels u. s. w. Dort überwiegt das subjektive (materiale), hier das objektive (formale) Prinzip. Bei der Gleichheit der beiderseitigen Prinzipien kann es nicht auffallen, daß die lutherische Betonung und Geltendmachung des rechtfertigenden Glaubens mehr und mehr eindringt in das Gebiet des reformierten Bekenntnisses.

Ohne über die Differenzen hier zu entscheiden, läßt sich somit sagen, daß die Verschiedenheit der evangelischen Sonderbekenntnisse die Bedeutung derselben, Bestätigung der Heilswahrheit zu sein und darum der Vermittlung der christlichen Erkenntnis zu dienen, nicht beeinträchtigt. Die Verschiedenheit fordert ebenso wie ihre Übereinstimmung die freie Beurteilung und Zustimmung resp. Entscheidung heraus, welche für die Gewinnung der christlichen Erkenntnis von vornherein erforderlich, aber auch des Ergebnisses sicher ist.

IV. **Die heil. Schrift.** Die Vermittlung der christlichen Erkenntnis durch die Kirche geschieht durch die Bezeugung des Heiles in seinem geschichtlichen Eintreten und seinem fortwährenden Bestande. Diese Bezeugung kann nicht geschehen ohne Zurückweisung auf die Geschichte, deren Produkt die Kirche ist, darum nicht ohne stetige Rückbeziehung auf die erste und grundlegende Heilsverkündigung, und dies geschieht durch die Berufung auf die h. Schrift, welche in den reformatorischen Bekenntnissen durch die drohende Unterbrechung der Kontinuität ganz besonders geboten war. Die erste und grundlegende Heilsbezeugung beansprucht besondere Bedeutung für alle Zeiten nicht bloß um ihres historischen Zusammenhanges willen mit der Person Christi, sondern vor allem um der besonderen Aufgabe willen, welche gerade ihr gestellt ist. Diese Aufgabe besteht darin, das durch Christum vermittelte, durch die Ausgießung des heiligen Geistes gegenwärtig gewordene Heil so zu bezeugen, wie es die erste grundlegende und darum für alle Folgezeit maßgebende Bezeugung erfordert. Daß es der Wahrheit entspreche und nur die Wahrheit enthalte, ist für jedes Heilszeugnis erforderlich, für das erste, die Gemeinde Gottes in der Welt begründende aber um so mehr, als diese die Aufgabe hat, dasselbe der Folgezeit zu überliefern. Da die Bewahrung der Heils- und Wahrheitserkenntnis abhängig ist von der Treue und Bewährung des religiös-sittlichen Verhaltens oder des Glaubenslebens, so muß das erste grundlegende Zeugnis von all den Mängeln frei sein, welche es ungeeignet machen würden, ein unbedingt richtiges Verhältnis zu Gott zu begründen und allen Verirrungen und Verkehrungen gegenüber Berufungsinstanz zu sein. Es muß unbedingt lautere und vollkommen zureichende Quelle der christlichen Erkenntnis sein, welche den Glauben ermöglicht und rückhaltlose Zustimmung seitens der Gemeinde Gottes aller Zeiten sowohl zu fordern berechtigt ist, als auch findet. Es muß ihm soweit nicht bloß ein besonderer historischer Zusammenhang mit der Gottesoffenbarung in Christo eignen, welcher es an und für sich noch nicht genügend und unbedingt qualifizieren würde (vgl. Gal. 2, 12 ff.), sondern es setzt eine bestimmte religiös-sittliche Qualifikation der Zeugen voraus und muß selbst inhaltlich qualifiziert (θεόπνευστος d. i. von Gottes Geist erfüllt) sein. Da es aber nur gewirkt sein kann durch sein Objekt, nämlich durch die Heilsoffenbarung oder Heilsthatsache selbst, so setzt es zugleich ein besonderes Verhältnis derselben, eine besondere Selbstbeziehung Gottes in Christo zu diesen Zeugen voraus, welche ihrer be-

sonderen Berufsaufgabe entspricht (sogen. Inspiration) und welche auf einer Linie liegt mit der göttlichen Ausrüstung zu jedem besonderen Beruf und Dienst behufs der Heilsabsichten und innerhalb der Heilsgemeinde Gottes.

Hiervon nun hat die Dogmatik selbst an dem geeigneten Orte zu handeln. An dieser Stelle entsteht nur die Frage, ob wir ein solches Zeugnis von der Gottesoffenbarung in Christo haben, welches sich als fundamental, als grundlegend und maßgebend und damit als geeignete Quelle der christlichen Erkenntnis ausweist.

Die die Heilserkenntnis vermittelnde oder überliefernde Gemeinde bietet uns als solches Heilszeugnis die heilige Schrift dar. Daß ihr Gesamtinhalt in besonderer Beziehung zur Gottesoffenbarung in Christo steht, ist sofort ersichtlich. Ob derselbe so qualifiziert ist, wie behauptet und verlangt wird, ist die zu beantwortende Frage. Die historische Seite derselben gehört um so weniger der Dogmatik an, als auch die positivste Bejahung des besonderen geschichtlichen Zusammenhanges durchaus noch nicht entscheidet über die Beschaffenheit des Inhaltes (s. o.). Sie kann höchstens ein Präjudiz schaffen. Es fragt sich daher, ob und woran das Schriftzeugnis als grundlegend (Quelle) und maßgebend (Norm) erkannt werden kann.

Ist dasjenige richtig, was oben über das Wesen des Christentums und die Entstehung der christlichen Gewißheit gesagt worden, so ist es zwar schon von großem Werte, daß die Christenheit im ganzen sich dieser Anerkennung nie hat entziehen können, ja daß sogar die katholische Kirche sich hat dazu verstehen müssen, durch das Tridentinum die heilige Schrift als Diktat des heiligen Geistes zu bezeichnen. Von größerem Werte ist, daß die Schrift im Leben der Kirche stets und ganz besonders in der Reformation sich als Quelle und Norm aller wirksamen Heilsbezeugung, als kritischer Maßstab der christlichen Verkündigung und des christlichen Lebens bewährt hat, so daß die Zustimmung zur Reformation auch die dahingehende Anerkennung der h. Schrift notwendig einschließt. Aber genügend ist die Berufung auf diese Thatsachen nicht. Ist die heilige Schrift das, was die Kirche von ihr behauptet, und gebührt ihr die Stellung, die für sie in Anspruch genommen wird, so wird die dahingehende Erkenntnis auch immer neu gewonnen werden können und müssen. Und zwar wird sie gewonnen werden müssen im unmittelbaren Zusammenhange mit der Überzeugung von der Wahrheit des Christentums überhaupt; sie wird auf demselben Wege entstehen, auf welchem die christliche Gewißheit entsteht, in derselben Weise sich vollziehen, wie diese sich vollzieht.

Dies aber ist auch der Fall. Gerade das, was die Kirche von der Thatsache der Offenbarung Gottes in Christo missionierend und erziehend bezeugt und bekennt, das Verhältnis, welches Gott in Christo zu uns eingegangen ist und für welches wir gefordert werden, findet in der heiligen Schrift einen solchen Ausdruck, daß uns dieses kirchliche Zeugnis nur in dem Maße gewiß ist und namentlich gewiß bleibt, in welchem es sich in Übereinstimmung befindet mit der heil. Schrift bezw. von dieser bestätigt wird. Was vom Geiste Gottes stammt, wird wie alles Wirken und Walten Gottes an seinem Gegensatze zur Sünde erkannt. Ist eine untrügliche Sündenerkenntnis möglich, so ist auch eine untrügliche Wahrheitserkenntnis möglich. Bewirkt die heil. Schrift jene Sündenerkenntnis in einzigartiger, unvergleich-

licher Weise, so wird gerade dadurch ihr Inhalt, nämlich das Heilszeugnis nicht bloß im allgemeinen legitimiert, sondern in genau demselben Maße jedem anderen Heilszeugnis als dem abgeleiteten übergeordnet. Damit aber ergibt sich gerade das, was wir in diesem Zusammenhange bedürfen: die Berechtigung zur Vor- und Überordnung der heiligen Schrift über jede andere Quelle der christlichen Erkenntnis d. i. über die kirchliche Tradition der Heilswahrheit. Diese Berechtigung wird gewährleistet durch die Erfüllung der weiteren Anforderung, daß diese Erkenntnis bezw. Erfahrung von der heiligen Schrift, wenn sie richtig ist, nicht die eines einzelnen sein kann; sie muß die Art einer allgemeinen, wenigstens allgemein möglichen Erfahrung an sich tragen, deren Allgemeinheit nur beschränkt sein kann durch das der Freiheit anheimfallende sittliche religiöse Verhalten. Es ist darum auch kein Gegenbeweis, wenn jemand diese Erfahrung nicht kennt. Nun trägt aber diese Erfahrung jene Art an sich: sie ist die Erfahrung einer Gemeinschaft, der Kirche, in allen Generationen sich als dieselbe wiederholend, in der geschichtlichen Entwickelung sich bereichernd und vertiefend. Die Schrift hat sich der Kirche — und in diesem Zusammenhange erhält die obige Verweisung auf das geschichtliche Zeugnis für die heilige Schrift seinen Wert — stets und immer wieder ausgewiesen und insbesondere sich bewährt als der untrügliche kritische Maßstab des religiös-sittlichen Verhaltens des Christen, als die unbedingt reine Quelle desselben und als die maßgebende Norm aller abgeleiteten Bezeugung. Diese kirchliche und individuelle Erfahrung von der Bedeutung der heil. Schrift ist das sog. testimonium spiritus sancti in betreff ihrer.

Indem so die heil. Schrift als in einem einzigartigen Verhältnisse zur Offenbarung Gottes in Christo stehend sich ausweist, gehört sie selbst zu den Objekten der christlichen Erkenntnis, von denen die Dogmatik näher zu handeln hat. Die Frage nach ihrer Entstehung, so weit dieselbe nicht historisch zu beantworten ist, sowie die näheren Bestimmungen über ihre durch die eigenartige Entstehung bewirkte Art und Bedeutung (Inspiration, affectiones Scr. s., Gnadenmittel) sind dort zu erörtern. Hier, wo es sich darum handelt, die Basis aufzuzeigen, auf welcher die Berechtigung der christlichen Erkenntnis beruht, muß und kann es bei dem Gegebenen verbleiben.

Göbel, Die religiöse Eigentümlichkeit der lutherischen u. reform. Kirche, 1837. Dorner. Das Prinzip unsrer Kirche, nach dem inneren Verhältnisse seiner zwei Seiten, 1841 Schenkel, Das Prinzip des Protestantismus, 1853. Kahnis, Über die Prinzipien des Protestantismus, 1865. J. Müller, Die evang. Union, ihr Wesen und göttl. Recht, 1854. Nitzsch, Urkundenbuch der evang. Union, 1853. Stahl, Die luth. Kirche und die Union, 2. A. 1861. Kahnis, Christentum und Luthertum 1871. — J. G. Rosenmüller, De usu traditionis in theologia, 1786. Marheineke, Über den wahren Sinn der Tradition im katholischen Lehrbegriffe u. das rechte Verhältnis derselben zur protest. Lehre, in Daub u. Creuzers Studien, 1808, S. 289 ff. Delbrück, Philipp Melanchthon der Glaubenslehrer 1826. Sack, Nitzsch u. Lücke, Über das Ansehen der heil. Schrift u. ihr Verhältniß zur Glaubensregel in der protestantischen n. in der alten Kirche, 1827. Daniel, Theolog. Controversen 1843. Holtzmann, Kanon u. Tradition, 1859.

Über die heil. Schrift vgl. Chemnitz, Exam. conc. Trid. Frankf. 1615, I, 1--97. Hunius, Tractatus de majestate et auct. scr. scr. 1594. Hofmann, Die h. Schr. N. T., 2. Aufl. I, 1—54. Frank, System der christl. Gewißheit II, S. 56 ff. Cremer, Die Auctorität der heil. Schrift, im Beweis des Glaubens 1873. Ders., Artikel Inspiration in PRE.[2] VI, 746 ff. Die Literatur über die Inspiration u. s. w., s. an der betr. Stelle der Dogmatik, sowie teilweise schon in der Kanonik (Hdb. I, 748 f.).

System der Glaubenslehre.

Vorbemerkung.

Über die Darstellungsmethode und die kirchl.-bekenntnismäßige Bestimmtheit des dogmatischen Systems. Daß der christliche Glaubensinhalt nach anderer Methode zur systematischen Darlegung gebracht werden muß, als das Werden und Wesen des Glaubens selbst, erhellt zur Genüge aus dem einleitend (S. 5 f.) über das Verhältnis der beiden Hauptteile der Glaubenslehre Bemerkten. Nicht mit prinzipieller Grundlegung des christl. Glaubensstandpunkts haben wir es im folgenden zu thun, sondern mit lehrhafter Entfaltung dessen, was der gläubige Christ glaubt und bekennt. Nicht das Zustandekommen des Glaubens, sondern der Inbegriff der Glaubensobjekte, die das christliche Bewußtsein auf Grund biblischer Offenbarung und kirchlicher Lehrüberlieferung bezeugt und vertritt, ist darzulegen. An die Stelle des induktiven hat daher ein deduktives Verfahren zu treten. Den Grund- und Zentralbegriff der Heilsoffenbarung Gottes in Jesu Christo, in welchem alles Wesentliche des christl. Glaubensinhalts sich konzentriert, gilt es in seine Hauptmomente zu zerlegen und dann deren Inhalt nach Schrift- und Kirchenlehre näher zu entfalten. An die Spitze der Darlegungen gehört Gott, der Urheber und Ausgangspunkt der Heilsoffenbarung; ihm tritt gegenüber der gottbildlich erschaffene, aber widergöttlich und erlösungsbedürftig gewordene Mensch als Objekt dieser Heilswirkung. Sodann ist vom Gottmenschen zu handeln, als dem Heilsmittler oder Träger der Gottesoffenbarung an die Menschheit; ferner von der heilszueignenden Thätigkeit des hl. Geistes als Fortführers des Offenbarungswerkes des Gottmenschen; endlich von der Glaubens- und Lebensgemeinschaft der menschlichen Empfänger der Heilsoffenbarung, oder von der Kirche Christi nach ihrem Wesensbestande im Diesseits und ihrer künftigen Vollendung (vgl. Einl., a. a. O.). Von einer Zerlegung des letzten dieser Momente in seine beiden Faktoren: Kirche und letzte Dinge (eccl. militans und eccl. triumphans) sehen wir, so gerechtfertigt die betreffende Teilung unter gewissem Gesichtspunkte erscheinen mag, hier ab. Teils die Rücksicht auf die gebotene Kürze der Darstellung, teils die aus einer engeren Verknüpfung des ekklesiologischen mit dem eschatologischen Element erwachsenden didaktischen Vorteile bestimmen uns zu diesem Abschlusse des Systems mit der genannten Kombination. Die Gesamtheit der im Grundbegriffe der

christl. Heilsoffenbarung enthaltenen Momente stellt sich uns sonach als Fünfzahl, nicht als Sechszahl dar.

Daß unsere Auffassung und Darlegung des dogmatischen Lehrstoffs eine konfessionell bestimmte, nemlich eine evangelisch-lutherische ist, erscheint gemäß dem im vorausgegangenen Abschnitte (Prinzipienl. III) Entwickelten als prinzipiell berechtigt; es entspricht desgleichen dem in der allgemeinen Grundlegung an der Spitze d. Hdb. über die Notwendigkeit einer kirchlichen Bestimmtheit aller Theologie Bemerkten. Die Lehrbestimmungen der älteren lutherisch-kirchlichen Dogmatik bieten wir, um ein hinreichend anschauliches Bild von deren festgefügtem, systematisch konsequentem Charakter zu gewähren, auf den meisten Punkten in relativ vollständiger Aufzählung dar, mag immerhin die positiv bekenntnistreue Lehrtradition der kirchlichen Gegenwart viele der betr. Formeln als absolet zu behandeln und durch einfachere Konstruktionen zu ersetzen sich gewöhnt haben. In betreff der biblischen Begründung des Dogma können selbstverständlich überall nur Andeutungen geboten werden; gleichwie auch die eingehendere spekulative Erläuterung und die rechtfertigende Darlegung seines Inhalts den selbständigen Dogmatiken beträchtlicheren Umfangs überlassen bleiben muß.

1. Der Glaubenslehre erster Teil: Die christliche Lehre von Gott (Theologie).

Gott ist der persönliche Urgrund alles Seins, der Urquell alles Geisteslebens und Erkennens, das höchste Ziel alles menschlichen Trachtens nach Wahrheit und Heiligkeit. Er ist Leben (Joh. 5, 26; 1 Joh. 5, 20), ist Geist (Joh. 4, 24), ist Licht (1 Joh. 1, 5), ist Liebe (1 Joh. 4, 8. 16). Mit welchem dieser johanneischen Namen — denen als Lieblingsausdrücken des letztüberlebenden, stets auf das Ganze der Offenbarungsentwicklung zurückschauenden Apostels eine besonders tiefe Bedeutung zukommt — man die Gottheit bezeichnen möge: den Begriff des Absoluten, des schlechthinigen Wesens drücken sie ein jeder in seiner Art aus. Aber zu schärferer Fixierung des christlichen Gottesbegriffs, dessen was die Kirche Jesu Christi in Bezug auf Gottes Wesen glaubt und lehrt, reichen sie auch in ihrer Zusammenfassung nicht aus. Schon die Frommen des alten Bundes reden verschiedentlich in ähnlichen Ausdrücken von Gott (vgl. Theol. d. A. T.s); die pantheisierende Mystik tiefsinniger Denker und Dichter des Islam im Mittelalter bediente sich derselben oder ähnlicher Gottesnamen in Menge (vgl. unten); selbst auf dem Standpunkte der edleren theistisch gerichteten Philosophen des hellenischen Heidentums, insbesondere aus Platos Schule, könnten jene Bezeichnungen acceptiert werden. Soll die Gotteslehre des christlichen Monotheismus in bestimmterem Unterschiede von der außerchristlich-monotheistischen zur Darstellung kommen, so gilt es das göttliche Wesen, sowohl an sich wie nach seinem Verhältnisse zur Welt, genauer zu bestimmen. Es gilt, im steten Hinblick auf die Selbstaussagen des in Jesu Christo menschgewordenen Gottes, auf das Zeugnis der Jünger des Herrn und auf die Fortbildung dieser neutestamentlichen Erkenntnisgrundlagen durch die ältere wie neuere kirchliche Lehrüberlieferung, eine Beantwortung der vier Fragen zu bieten: 1) Existiert Gott wirklich? 2) Wie ist er geeigenschaftet? 3) Was ist sein eigentliches innerstes

Wesen? 4) Wie bethätigt er sein Wesen gegenüber der Welt? — Durch Beantwortung von Nr. 1—3 oder durch nähere Bestimmung des Daß, des Wie und des Was des göttlichen Wesens wird dasselbe an sich oder nach seiner überweltlichen Seite unsrer denkenden Erkenntnis nähergebracht. Die Antwort auf Nr. 4 lehrt uns Gott in seiner Bezogenheit zur Welt kennen.

I. **Die Existenz Gottes. Die Gottesbeweise.** Die eingehendere Darlegung der philosophischen Gottesbeweise (argumenta pro existentia Dei) ist Sache der Religionsphilosophie, welche den Inhalt der natürlichen Gotteserkenntnis wissenschaftlich zu entfalten hat. Das Entstammtsein dieser Argumente aus altheidnischer Philosophie (Plat., Aristot., Cic. ꝛc.) gewährt ebensowenig, wie ihre immer nur relative Beweiskraft ein Recht zu ihrer Ausschließung aus der Dogmatik der Kirche. Anklänge an ihre Grundgedanken bieten das A. wie das N. T. in ziemlicher Fülle dar; die christlich-dogmatische Lehrtradition seit Augustin hat ihnen Bürgerrecht gewährt; in der durch Anselm, Thomas v. Aquin u. a. Scholastiker ausgebildeten Gestalt hat die altprotestantische Orthodoxie sie übernommen. Ihr Wert ist weder zu überschätzen, in der Weise wie Chr. Wolffs Schule und der Hegelianismus dies thaten (der letztere indem er sie pantheisierend als „Selbstbeweise Gottes im Menschengeiste" verherrlichte), noch sind sie um der durch Kants Schule an ihnen geübten Kritik willen aus der Dogmatik zu verbannen (Reinhard, Schleiermacher ꝛc.; auch Thomasius, Philippi ꝛc.). Ihr eigentümlicher Wert und ihr Recht dazu, an der Spitze einer jeden dogmatischen Darlegung der Lehre von Gott zu stehen, beruht im allgemeinen darauf, daß „niemand Gott je gesehen hat" (Joh. 1, 18; 1 Joh. 4, 12), auf Gottes unsichtbarer Geistesnatur also (vgl. Röm. 1, 20), mit welcher des Menschen Geistesnatur und seine Bestimmung zu geistiger Gottesverehrung (Joh. 4, 24) ursächlich zusammenhängt. Sie werden, obschon ihnen mathematische Stringenz selbstverständlich nicht zukommt, dennoch dem religiösen Denken stets unentbehrlich sein, sofern sie die „Ausgangspunkte für die denkende Entwicklung des ursprünglichen Gottesbewußtseins" (Martens.) bilden und demgemäß in ihrer Zusammenfassung eine Art von Propädeutik für die christliche Gotteserkenntnis ergeben. Was der eine von ihnen an überzeugender Wirkung vermissen läßt, ergänzen jeweilig die übrigen. Nur in ihrer Isoliertheit erscheinen sie unbeweiskräftig (vgl. oben, S. 57 f.); zum Ganzen der religiösphilosophischen Demonstration von Gottesdasein verbunden, bringen sie die Vernünftigkeit der Gottesidee zu einer auch für das christlich religiöse Interesse nicht gleichgiltigen Weise in anschaulicher Entfaltung. Vgl. unter den neueren Religionsphilosophen bes. Ulrici (Gott und die Natur, S. 1 ff., 431 ff.), der freilich einer Neigung zur Vervielfältigung der Beweisarten zu sehr nachgibt, und neben mehreren ontologischen Argumenten nicht weniger als fünf kosmologische unterscheidet.

Für die Einteilung der Gottesbeweise lassen sich verschiedene Wege einschlagen. Vorzugsweise übersichtlich dürfte die folgende Partitionsweise sein.

A. **Theoretische** Beweise, und zwar

1. Kausalbeweise, ausgehend vom Prinzip der Kausalität, wie dasselbe angewandt wird
   a) aufs Innere des Menschen, nämlich auf die darin vorhandene Idee eines höchsten Wesens als Bürgschaft für die wirkliche Existenz eines

solchen Wesens: das sogen. argumentum ontologicum, e notione entis perfectissimi deductum — nach Andeutungen bei Plato, Paulus (Röm. 1, 19: τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς ꝛc.; vgl. Akt. 17, 23) und Augustin zuerst ausgeführt durch Anselmus (Proslog. c. 2: „. . . esse in intellectu aliquid, quo maius cogitari nequit", ꝛc.), später von Cartesius, Clarke, Leibniz, Mendelssohn, Hegel, v. Ammon ꝛc. verschiedentlich umgebildet.

b) auf das äußere Weltganze, als welchem der höchste Urheber nicht fehlen könne: arg. cosmologicum, e contingentia et mutabilitate mundi s. rerum creatarum petitum; angedeutet schon bei Arist. *Π. κόσμου* c. 6; bei Cic. Tusc. I, 28, De divin. II, 76; im N. T. bes. Röm. 1, 20 ff. u. Heb. 3, 4; dann bei Aug. Conf. X, 6, bei Joh. v. Dam., Thom. v. Aq.; unter den neueren Philosophen zunächst von Leibniz u. Wolff, neuestens bes. von Ulrici betont (a. a. O., S. 505 ff., sowie in s. Schrift gegen Strauß, wo gezeigt wird, ein auf sich selbst ruhendes Universum sei „eine Ungereimtheit, ähnlich dem an seinem eigenen Zopfe schwebenden Münchhausen").

2. Finalbeweise oder teleologische Beweise, entnommen
   a) aus den zweckmäßigen Einrichtungen des (niederen und höheren) Naturbereichs, welche auf einen höchsten Ordner und Lenker desselben schließen lassen: arg. physico-theologicum, e nexu finali in rer. natura depromptum; vgl. Cic. De nat. deor. II, 37; Weish. Sal. 13, 5; Röm. 1. 19 ff.; Minuc. Fel. Oct. 17; Athanas., Greg. v. Naz. ꝛc.; aus neuerer Zeit bes. die Leibniz-Wolff'sche Schule, aber auch J. Stuart Mill, und von den Kritikern des Darwinismus bes. K. E. v. Baer, Wigand, Mühry ꝛc.
   b) aus dem Emporstreben der Menschheitsentwicklung zu immer höheren Zielen, woraus ein göttlicher Erziehungsplan als derselben zugrundliegend sich ergibt: arg. ethico- s. historico-theologicum; angedeutet in Dan. c. 2 u. 7; Akt. 17, 26; Gal. 3, 24; 4, 1 ff.; vgl. Augustin De Civ. Dei, sowie die neueren christlichen Geschichtsphilosophen wie Rougemont, Flint, Rocholl ꝛc.

B. **Praktische** Beweise: die verschiedenen Formen des moralischen Gottesbeweises, welche ausgehend von den Erfahrungsthatsachen und Postulaten der praktischen Vernunft das Vorhandensein eines höchsten sittlichen Gesetzgebers und Richters erschließen. Die wichtigsten sind:

1. Der Gewissensbeweis (arg. conscientiae), aus der Thatsache des Sittengesetzes in uns den göttlichen Urheber desselben über uns folgernd; vgl. Röm. 2, 15; Tertullian De anima nat. christiana u. Apol. c. 17; Neuere wie Ulrici, O. Pfleiderer, Köstlin, Réville ꝛc.
2. der religiös-moralische oder ethonomische Beweis (arg. ethonomicum), ausgehend von der Kollision des Sittengesetzes mit dem Seligkeitstrieb und einen höheren Weltherrscher, welcher beide in einem künftigen Leben ausgleicht, postulierend. Angedeutet schon im A. T., z. B. Hi. 19, 25 ff.; Ps. 73, 23 f.; dann Röm. 8, 28; 1 Joh. 4, 8 ꝛc.; bei Aug. Confess. I, 1 u. ö. als arg. religiosum; bei Kant, v. Ammon ꝛc. als arg. ethonomicum, ꝛc.

Zu diesen sechs Hauptbeweisen, die sich, durch Zusammenziehung je

zweier näher verwandter in Einen, auf drei: einen „ontokosmologischen", einen teleologischen und einen moralischen reduzieren lassen, tritt noch als in der kirchlichen Überlieferung gleichfalls hie und da verwertete Nebenform oder Fortbildung des ontologischen Gottesbeweises:

der historische Beweis, aus der Allgemeinheit der Gottesidee, d. h. deren Verbreitung bei allen Völkern (arg. historicum s. e. consensu gentium). Vgl. dafür Akt. 14, 17; 17, 28; Cic. De nat. Deor. I, 17; Tusc. I, 13; Clem. Al. Strom. V, 14; Lact. Div. Inst. I, 2; aus neuerer Zeit Lüken, Stiefelhagen, E. L. Fischer, Lenormant u. a. (vgl. Zöckler, Vom Urstand des Menschengeschlecht, S. 85 ff.).

Von zweifelhaftem religiös-sittlichem Werte ist das arg. a tuto oder der tutioristische Beweis, das Lieblingsargument religiöser Skeptiker und Schwachgläubiger; jedoch hie und da auch in der kirchlichen Literatur zur Verwendung gelangt, z. B. bei Tertull. Apol. c. 49 (Falsa nunc sint, quae tuemur, attamen necessaria; inepta, tamen utilia: siquidem meliores fieri coguntur qui eis credunt etc.); bei Raymund Sab. (Theol. nat. tit. 80); bei englischen antideistischen Apologeten wie Tilotson, J. Ray, R. Price (Unitar., Freund Priestleys); ferner bei manchen Kantianern, bes. Forberg (Entwicklung des Begriffs der Religion, um 1800; vgl. Frank, Gesch. der protest. Theol., III, 313 f.), sowie neuestens vielfach in der Literatur des Pessimismus (Volkelt ꝛc.).

II. **Die göttlichen Eigenschaften.** Von der Frage nach dem Daß der göttlichen Existenz kann die nach dem Wie dieses höchsten Wesens nicht getrennt werden. Eine Gottheit ohne bestimmte Eigenschaften, ohne eine göttliche Natur, d. h. einen Inbegriff reeller Attribute, worin sein göttliches Wesen sich darlegt und entfaltet, wäre eine Gottheit ohne Leben, eine blasse Idee, ein wesenloses Nichts. Der Glaube an eine solche unbestimmte und unbestimmbare, unbekannte und unerkennbare Gottheit wäre nicht besser als völliger Unglaube; Agnosticismus (die Lieblingsdenkweise der heutigen Skeptiker und Naturalisten Englands) ist nur ein gewählterer, vornehmerer Name für Atheismus. — Das absolute Wesen stellt sich unsrem menschlichen Erkennen notwendig als ausgestattet mit gewissen göttlichen Attributen, Kräften oder Vollkommenheit dar (attributa, virtutes, perfectiones; ἀξιώματα, νοήματα). Diese Attribute in ihrer Zusammenfassung konstituieren das göttliche Wesen selbst (virtutes sunt ipsa essentia, Mel.; ähnlich schon Aug. und die Scholastiker des Mittelalters). Sie sind nicht derartig real in Gott unterschieden, als setzte dieser sich aus ihnen, wie aus Teilen oder lokal getrennten Gebieten zusammen; andrerseits ist ihr Unterschiedensein auch nicht ein bloß nominelles, ausschließlich der Sphäre unsres subjektiven Vorstellens angehöriges, oder gar nur auf dem Wechsel unsrer Frömmigkeitsempfindungen (der Zustände unsres Abhängigkeitsgefühls, nach Schleierm.) beruhendes. Weder einseitiger Realismus noch einseitiger Nominalismus werden dem, was sie in Wahrheit sind, gerecht. Vgl. schon Hollaz: „Attributa div. — — distinguuntur non nominaliter, neque realiter, sed formaliter, secundum nostrum cognoscendi modum, non sine certo distinctionis fundamento."

Zur Erkenntnis der göttlichen Eigenschaften gelangt der Menschengeist — nach einer altmystischen, aus Pseudodionys stammenden, aber auch von der Scholastik aufgenommenen Lehrweise — auf drei einander ergänzenden Wegen: der via causalitatis (δι' αἰτίας), welche aus den Welterscheinungen gewisse Attribute Gottes, als sie bewirkende Ursache folgert; der via eminentiae (δι' ὑπεροχῆς), welche das beschränkt in den Kreaturen Vorhandene als un-

beschränkt in Gott vorhanden setzt, und der via negationis (δι' ἀφαιρέσεως), welche den Mängeln und Unvollkommenheiten des kreatürlichen Daseins gewisse göttliche Vollkommenheiten entgegensetzt. Offenbar besteht eine innere Verwandtschaft zwischen diesen drei Methoden göttlicher Eigenschaftserkenntnis und den drei Hauptgruppen der Gottesbeweise. Es sind ähnliche Gedankenreihen, auf welchen das kosmo- und ontologische Beweisverfahren einerseits und die Gewinnung solcher göttlicher Eigenschaften wie Macht (Röm. 1, 20; Hebr. 3, 4), Güte (Akt. 14, 17; Jak. 1, 17) 2c. andrerseits beruht. Desgleichen beruht, was Gotte auf dem Wege der Eminenz attribuiert wird, auf einer dem teleologischen Beweisverfahren analogen Art der Schlußfolgerung. Und der praktisch-moralischen Argumentation gleicht zumeist jener negative oder apophatische Weg der Eigenschaftsbildung, auf dem wir von der Betrachtung menschlicher Sünde uns aufschwingen zur Erkenntnis göttlicher Heiligkeit, von menschlicher Ohnmacht und Niedrigkeit uns erheben zur göttlichen Majestät, von irdischer Vergänglichkeit zu Gottes Ewigkeit und Unveränderlichkeit 2c.

Die Einteilungen von Gottes Eigenschaften sind verschieden versucht worden. Ungenügend und allzu äußerlich ist 1. die reine formale, nach der bloßen Ausdrucksweise: attributa negativa (Unendlichkeit, Unveränderlichkeit 2c.) und attr. positiva (Ewigkeit, Macht 2c.); desgleichen 2. die nach dem Verhältnis zur menschlichen Natur: attr. communicabilia itaque imitabilia und attr. incommunicabilia et inimitabilia (so verschiedene reformierte Dogmatiker, s. Schweizer, Dogm. I, § 40). — Einseitig nach anthropomorphistischer Betrachtungsweise wird zu Werke gegangen, wenn 3. nach Analogie des menschlichen Geisteslebens eingeteilt wird, in Attribute des göttlichen Seins (auch wohl Gefühls oder Lebens), Wissens und Willens (so Reinhard, v. Ammon, Bretschneider, Baumgarten-Crusius, Hase). Zur Verflüchtigung der objektiven Realität der göttlichen Eigenschaften führt 4. Schleiermachers subjektiv-erkenntnistheoretische Einteilung nach dem verschiednen Verhältnis des Bewußtseins von Gott zum menschlichen Abhängigkeitsgefühl (a. im Abhängkeitsgefühl ohne das Hervortreten des sündigen Gegensatzes zur Erkenntnis gelangende Attribute: Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit; b. unter dem Einflusse des sündigen Gegensatzes zur Wahrnehmung gelangende Attribute: Heiligkeit, Gerechtigkeit; c. unter dem Einflusse der Gnade erkannte: Liebe und Weisheit). — Besser, d. h. die Einseitigkeiten der betrachteten Partitionsweisen vermeidend und doch Herübernahme des Wahren an ihnen gestattend, ist 5. die Einteilung in absolute und relative Eigenschaften, oder in Attribute der Abgezogenheit Gottes von der Welt und in solche seiner Bezogenheit auf die Welt (altkirchlich: attr. immanentia s. quiescentia und attr. transeuntia s. operativa [Calov, Quenstedt, Hollaz 2c.]); bei C. J. Nitzsch: remotive Eigenschaften und beziehende Eigenschaften; bei Thomasius: absolute und relative Eigenschaften. Ähnlich, nur teilweise andre Namen gebrauchend und dabei innerhalb der relativen Attribute wieder solche von physischer Art (das Verhältnis Gottes zur Kreatur insgesamt betreffend) und von moralischer Art (Gottes Verhältnis zur persönlichen Kreatur betr.) unterscheidend: Tieftrunk, Böhme, Bruch, Twesten, Steudel, Rothe, Luthardt 2c.

Wir folgen der letzten dieser Einteilungsweisen, weil sie die am wenig-

sten einseitige ist und eine vorzugsweise freie Bewegung gestattet. Wir unterscheiden demgemäß

A. Eigenschaften der göttlichen **Immanenz** oder der **Abgezogenheit** von der Welt (remotive, absolute):

1. Unendlichkeit oder Unermeßlichkeit (infinitas, immensitas), oder die absolute Überräumlichkeit Gottes (1 Kön. 8, 27; Jes. 66, 1 f.; Jer. 23, 24 2c.).
2. Ewigkeit und Unvergänglichkeit (aeternitas, ἀφθαρσία), oder die absolute Überzeitlichkeit Gottes (Ps. 90, 2 f.; 102, 26 f.; Röm. 1, 23; 1 Tim. 6, 16).
3. Seligkeit oder Allgenugsamkeit (beatitudo, beatitas, maiestas) oder die absolute Unabhängigkeit und Selbstherrlichkeit Gottes (Ps. 50, 10 ff.; Akt. 17, 24 f.; Jak. 1, 17; Röm. 11, 34 f.; 1 Tim. 1, 17).

[Nebenformen und unmittelbare Konsequenzen der ersten dieser Eigenschaften: die absolute Einfachheit und Geistigkeit Gottes (simplicitas, spiritualitas: Joh. 4, 24; 2 Kor. 3, 17), sowie seine Unbegreiflichkeit (incomprehensibilitas: Ps. 145, 3; Röm. 11, 33 ff.); der zweiten: die Unveränderlichkeit (immutabilitas: Ps. 102, 26; Mal. 3, 6 2c.); der dritten: die absolute Unabhängigkeit Gottes (aseitas, independentia), desgl. seine Vollkommenheit und absolute Lebensfülle (perfectio, vita perfectissima: Jes. 40, 28; Jer. 10, 10; Joh. 5, 26; Hebr. 7, 16 2c.); seine Lichtherrlichkeit (δόξα, claritas: Ps. 104, 2; Jak. 1, 17; 1 Tim. 6, 16; Röm. 1, 23 2c.).

B. Eigenschaften der göttlichen **Bezogenheit** zur Welt (transeunte, operative), und zwar

1. zur Naturwelt: attributa physica.

1. Allgegenwart, omnipraesentia (Ps. 139, 7 ff.; Jer. 23, 23; Akt. 17, 24), nach altprotestantischer Distinktion zerfallend in eine omnipr. essentialis s. adessentia (ἀδιαστασία), sowie in eine omnipr. operativa (ἐνέργεια), von welchen die erstere bei Abälard, den Socin., Deisten und einem Teil der modernen Dogmatiker ungehöriger Weise preisgegeben wird. Denn zu pantheistischer Vorstellungsweise führt die Annahme eines solchen substanziellen Überall-Naheseins (ἀδιαστασία und συνουσία) Gottes keineswegs. Sogut wie in seiner Abgezogenheit von der Welt muß derselbe auch in seiner Bezogenheit zu ihr als Unendlicher (vgl. o.), allen Raumschranken Entnommener gedacht werden.
2. Allmacht, omnipotentia, die Eigenschaft, kraft deren Gott alles kann was er will (Ps. 115, 3; 135, 6; Weish. Sal. 12, 18; Luk. 1, 37; Eph. 3, 20). Sie zerfällt, wie das göttliche Wollen (voluntas div.) überhaupt in eine omnip. absoluta (s. miraculosa) und eine omnip. ordinata, welche letztere ihre selbstgesetzte Schranke an der menschlichen Freiheit hat.
3. Allwissenheit, omniscientia, die absolute göttliche Intelligenz Gottes in ihrer Bezogenheit auf das Sein und Geschehen in der Welt (Ps. 33, 15; 139, 1 ff.; Spr. 15, 3; Mt. 6, 32; Akt. 15, 8 2c.). Je nach seinen verschiedenen Beziehungen unterliegt dieses göttliche Wissen (scientia div.) mehrerlei Einteilungen. Hinsichtlich der Wissens-Objekte wird unterschieden a) scientia necessaria (naturalis), qua Deus semetipsum atque in se ipso omnium rerum necessitatem perspicit (1 Kor. 2, 11), b) sc. libera (s. sc. visionis, qua Deus [coram intuendo] omnes res existentes

cognoscit, Pſ. 139, 1 ff.; Jeſ. 29, 15 ꝛc.), c) sc. media (s. de futuro conditionato), qua Deus perspicit omnia, quae, positis quibusdam conditionibus, evenire potuissent — welche Kenntnis des bloß Möglichen mit Stellen wie Jer. 38, 17 f.; Ezech. 3, 6; 1 Sam. 23, 10 f.; Mt. 11, 21 ff. nicht genügend belegt werden kann und als überflüſſige Spitzfindigkeit, erfunden von den Jeſuiten im antiprädeſtinatianiſchen Intereſſe, aus dem Lehrſtück vom göttlichen Wiſſen zu beſeitigen iſt (ähnlich wie die Annahme einer vol. media, neben einer vol. necessaria und libera im Lehrſtück vom göttl. Wollen). Hinſichtlich der Art des Wiſſens wird angenommen eine scientia intuitiva, simultanea, distinctissima und verissima. Hinſichtlich des Zeitverhältniſſes: eine reminiscentia, visio und praescientia, wovon die beiden erſten auf einer durch die h. Schrift, insbeſondere des A. T.s (vgl. 1 Moſ. 1, 31; 8, 1; 19, 29; 30, 22; 1 Sam. 1, 11) reichlich bezeugten anthropomorphiſchen Betrachtungsweiſe beruhen und desgleichen die Präſcienz (nach Jeſ. 41, 22 f.; 42, 9; 43, 12; Joh. 16, 13) als bibliſch wohl bezeugte Funktion des göttlichen Intellekts mit Recht gelehrt wird. Ihre Leugnung bei den Socinianern und bei Rothe iſt ebenſo unzuläſſig, wie ihre cauſative Faſſung oder Identifikation mit der Vorherbeſtimmung (ſo daß die menſchliche Willensfreiheit aufgehoben wird) bei den Calviniſten und bei Schleiermacher.

2. Zur ſittlichen Welt, oder zum Bereich der perſönlichen Kreaturen: attributa moralia.

1. Wahrhaftigkeit oder Treue, veracitas (auch fidelitas, sinceritas, constantia etc.), die Eigenſchaft der abſoluten Selbſtbejahung und unbedingten Zuverläſſigkeit Gottes: Pſ. 31, 6; 33, 11; Röm. 3, 3 f., 11, 29; 2 Kor. 1, 18; Tit. 1, 2; 2 Tim. 2, 13; Heb. 6, 18.
2. Weisheit, sapientia, die das Kreaturen- wie das Menſchheitsleben nach einheitlichem Rat den höchſten Zielen zuführende Verhaltungsweiſe Gottes, die Grundlage ſeines göttlichen Reichsplans (nach Baier: exquisitissimum Dei consilium, quo causas et effectus omnes modo plane admirabili disponere et ordinare novit ad suum finem). Vgl. Hi. 12 13 f.; 28, 20; Pſ. 104, 24 f.; Spr. 3, 19; 8, 1 ff.; Röm. 11, 33; 16, 27; 1 Kor. 1, 20; Akt. 17, 27.
3. Heiligkeit, sanctitas, die Eigenſchaft, kraft deren Gott das höchſte Gut und der Urgrund alles Sittengeſetzes oder „das begründende und geſtaltende Prinzip der ganzen Heilsoffenbarung in allen ihren Momenten“ (Crem., Bibl. theol. W.-B., s. ἅγιος) iſt. Vgl. Lev. 19, 2; 5 Moſ. 32, 4; Pſ. 5, 5 ff.; 92, 16; Mt. 5, 48; 19, 17; 1 Joh. 1, 5 f.; 1 Petr. 1, 15 f.
4. Gerechtigkeit, justitia, das unabtrennbare Korrelat der Heiligkeit, kraft deſſen Gott wie Urgrund, ſo auch Wächter und Wahrer des Sittengeſetzes iſt, demgemäß alſo Gehorſam gegen dasſelbe belohnt, Auflehnung wider es beſtraft (Quenſtedt: summa et immutabilis voluntatis div. rectitudo, a creatura rationali, quod rectum et iustum est, exigens). Vgl. 2 Moſ. 9, 27; Pſ. 7, 9 ff.; 9, 5; 19, 8; 72, 1 f.; 145, 17; Mt. 11, 22 f.; Röm. 2, 6 ff.; 1 Kor. 4, 5; 2 Kor. 5, 10. Unterarten oder beſondere Erweiſungen der göttlichen Gerechtigkeit: a) just. legislatoria s. antecedens (disposi-

tiva); b) just. distributiva s. consequens (judicialis), letztere wieder entweder remuneratoria oder distributiva.

5. Liebe, amor s. benignitas, die freie Selbstmitteilung Gottes an seine Geschöpfe (attrib., quo Deus summum bonum cum rerum universitate communicare ab aeterno voluit), schließt verschiedene Abstufungen oder besondere Arten ihrer Erweisung in sich: die Güte gegen die Geschöpfe überhaupt (φιλοψυχία, Weish. 12, 1; vgl. χρηστότης Freundlichkeit: Ps. 24, 9; 33, 8 2c.; Weish. 15, 1; Röm. 2, 4; 1 Petr. 2, 3); die Leutseligkeit gegen die Menschen insbesondere (φιλανθρωπία, Tit. 3, 4); die Gnade gegen die sündige Menschheit (χάρις Joh. 1, 14. 17; Gal. 1, 3; Eph. 1, 2; 6 2c.); die Barmherzigkeit gegenüber dem Sündenelend (οἰκτιρμοί, ἔλεος, 2 Mos. 34, 6; Ps. 103, 8; Lk. 1, 72. 78; 1 Tim. 1, 1 2c.); die Langmut und Geduld gegenüber dem Widerstrebenden und Strafwürdigen (ἀνοχή, μακροθυμία 2 Mos. 34, 6; Ps. 103, 8; 145, 8; Röm. 2, 4 2c.). Als biblisch bezeugt durch reichliche Erwähnungen im A. wie im N. T. sind diese Modifikationen des Liebesbegriffs wichtiger als die scholastischen Distinktionen: amor complacentiae, benevolentiae, amicitiae, oder: amor universalis (Gottes Wohlgefallen an allen Geschöpfen), specialis, (an den Menschen insbesondere), specialissimus (an den Frommen).

Je nachdem man die Modifikationen oder Unterarten dieser Haupteigenschaften verselbständigt und neben ihren Stammbegriffen besonders mitzählt, oder andererseits mehrere Haupteigenschaften zu einem höheren Gesamtbegriff zusammenfaßt, läßt das Verzeichnis göttlicher Attribute sich erweitern oder vereinfachen. Luthardt, im teilweisen Anschluß an Quenstedt, zählt 12 Eigenschaften des göttlichen Wesens und 13 Haupteigenschaften des verschiedenen Verhaltens Gottes zur Welt auf; statt dieses Viertelhunderts hat die christliche Mystik es frühzeitig schon zur Zahl von hundert „Namen" Gottes gebracht (Raym. Lull, u. a.). Da hört dann freilich jedes schärfere Unterscheiden auf; die einzelnen Namen sind großenteils völlige Synonyme und die mit ihnen bezeichneten Attribute verfließen unbestimmt ineinander. Besser berechtigt und für die theologische Spekulation fruchtbringender ist jenes vereinfachende Verfahren, das, analog wie bei den Gottesbeweisen, durch Kombination der gleichartigen Begriffe bei drei oder höchstens vier Grundeigenschaften anlangt: der Macht, Weisheit und Liebe als den drei Grundattributen der Bezogenheit Gottes zur Welt, wozu noch die Herrlichkeit (Majestät) als zusammenfassender Name für die Eigenschaften der Überweltlichkeit hinzukommen kann. Besonders die Trias „Macht, Weisheit, Liebe", für welche es auch an biblischer Bezeugung nicht fehlt (Ps. 104, 24; 147, 5. 6; vgl. Röm. 1, 20 2c.), hat in der dogmatischen wie in der apologetischen Tradition der Kirche seit Augustin sich bleibend eingebürgert. Sie ist bes. in der populär-naturtheologischen Literatur Englands und (durch Wolffs Einfluß) Deutschlands im vorigen Jahrhundert zu großer Bedeutung gelangt. Sie hat auch vielfach, wegen ihrer naheliegenden Beziehungen zu den drei göttlichen Personen des Vaters, Sohnes und Geistes, in der christlich-trinitarischen Spekulation Verwertung gefunden (vgl. d. folg. Abschn.).

Daß jene Häufung der Namen oder Prädikate Gottes bis zur Zahl 100 oder darüber

hinaus — vgl. Raym. Lull: De centum nominibus Dei; die 150 Namen, womit die heil. Rosa v. Lima in ihren Andachten Gotte anzureden pflegte [Görres, Chr. Mystik, I, 472) — auch die „100 bibl. Namen unsres H. J. Christi“ (herausgeg. mit den betr. bibl. Belegstellen von J. Blüher, Dresden, c. 1870) sowie als ältere mystisch-asketische Ausführung desselben Gedankens: Luis de Leon's drei Bücher von dem Namen Christi (span., Salamanca 1583) — ebensowohl des theologisch-wissenschaftlichen Belangs, wie des christlich-religiösen Werts entbehrt, zeigen die analogen Spielereien in der battologischen Gebetspraxis schon des älteren Heidentums, sowie des Buddhismus und des Islam. Über die 550 Namen, unter welchen Allah im Koran vorkommt, und von welchen 99 als die süßesten und schönsten beim Abbeten der 99 Rosenkranzperlen hergesagt werden, vgl. das Werk von Edwin Arnold: Pearls of the Faith, or Islams Rosary; being the 99 beautiful names of Allah, London 1882.

III. **Die Dreieinigkeit Gottes.** Allerdings bilden die göttlichen Attribute in ihrer Gesamtheit das Wesen oder die Substanz Gottes (oben II, z. Anfg.). Aber dem christlichen Glaubens- und Lehrbedürfnis wird, wenn es diese göttliche Wesenheit wahrhaft erschöpfend und zutreffend bezeichnen will, mit eigenschaftlichen Aussagen, mögen sie vereinzelt oder in ihrer Zusammenfassung geschehen, überhaupt nicht Genüge geleistet. Gottesnamen und Gottesprädikate in reichster Fülle kennen auch der abstrakte Monotheismus des Judentums und des Islam ebensowohl wie die pantheistische Religiosität der Ostasiaten. Weder durch solche Positionen oder kataphatische Aussagen, noch durch die Negationen oder Abstraktionen der philosophischen Gottesweisheit des Hellenentums (z. B. Sätze, wie der wider krass anthropomorphische Vorstellungen gerichtete des Eleaten Xenophanes: Gott sei „ganz Auge, ganz Ohr, ganz Denken“ 2c., oder ähnliches beim Platonismus und Neuplatonismus) wird ein das christlich-religiöse Bewußtsein befriedigender Begriff vom göttlichen Wesen festgestellt. Der Christ verlangt, daß Gottes Wesenheit ihm so zum Ausdruck gebracht werde, wie sie in Jesu Christo sich historisch geoffenbart hat und wie sie durch den Geist Christi fort und fort in der Gemeinschaft seiner Gläubigen sich bezeugt. Es ist nicht im allgemeinen eine Mehrheit göttlicher Offenbarungsformen, eine Pluralität der Hypostasen im Gegensatze zur abstrakten Unität des jüdischen und muhammedanischen Gottesbegriffs, worum es ihm zu thun ist: er fordert Zusammenfassung derjenigen Offenbarungsstufen der Gottheit, welche für das christlich-religiöse Bewußtsein von konstituierender Bedeutung geworden sind. Weder eine pythagoräische Tetraktys, noch eine Hebdomas oder Ogdoas der Basilidianer, noch einer jener neuplatonischen Ternare wie sie in den Systemen von Numenios, Jamblichos, Proklos sich finden, vermag dem christlichen Gottesbewußtsein zum Ausdruck zu dienen. Ihm entspricht lediglich das nicht bloß triadische, sondern trinitarische Bekenntnis der altkirchlichen Credos, diejenige göttliche Dreiheit oder Dreifaltigkeit, welche drei unterschiedliche Personen in der Einen Gottheit geeinigt zeigt, und zwar eben d i e drei Personen, von welchen die Heilsoffenbarung im Alten und Neuen Bunde ausgegangen ist. Wenn Ötinger einst erklärte: er denke sich Gott statt als Trias lieber als Dekas, oder vielmehr als Myrias, so folgte er seinem Zuge zu unklaren kabbalistischen Idealen (die „Dekas“ = den 10 Sephiroth der Kabbala); verdunkelte damit den notwendigerweise dreiheitlich gestalteten göttlichen Wesensgrund durch willkürliche Einmengung eigenschaftlicher Begriffsbildungen.

Was die biblische Grundlage unseres trinitarischen Gottesbegriffs bildet, so ist dieselbe als fertig abgeschlossene und festgelegte nicht schon im

A. sondern erst im N. T. zu suchen. Die hl. Schrift A. T.s enthält nur gewisse Vorbereitungen zur Offenbarung des dreieinigen Gottes im Neuen Bd., und zwar Vorbereitungen teils von thatsächlicher (typisch-heilsgeschichtlicher) teils von verbaler (prophetischer) Art. Zu den ersteren gehören einerseits, als Typen Gottes des Sohnes die Theophanien und Angelophanien, insbesondere der Maleach-Jahve der Patriarchen und Richterzeit: andererseits als vorbildlich für Gott den hl. Geist die verschiedenen Kundgebungen des Gottesgeistes bei der Schöpfung sowohl (1 Mos. 1. 2; 2, 7; Ps. 33, 6; 104, 29 f.), wie bei der Erteilung des Gesetzes (2 Mos. 31, 3; 35, 24; 3 Mos. 11, 29 2c.) und der Erweckung der Propheten. Verbalweisagungen auf die Sendung sowohl des Sohnes wie des Geistes bietet die prophetische Literatur in Fülle (ersteres bes. 2 Sam. 7, 23; Jes. 9, 5; Mich. 5, 1; Sach. 9, 9; 12, 8; Mal. 3, 1; letzteres Joel 3, 1 f.; Jes. 11, 2 f.; 40, 13; 44, 3 ff.; Ezech. 36, 26 2c.), wozu noch die wichtigen Schilderungen der hypostatischen Weisheit Gottes in der Chokma-Literatur (Spr. 3, 19 f.; 8, 22 ff.; Sir. 24; Weish. 7—9 2c.) als bedeutsame Keime des urchristlichen Logosbegriffs kommen (vgl. die Theol. des A. T.s, Hdb. I, S. 357. 361. 374). Den hie und da in alttestam. Schriften vorkommenden Anklängen an Trinitätsformeln (wie 1 Mos. 1, 2 f.; Ps. 33, 6; 2 Sam. 23, 2 f.; Spr. 30, 4); desgleichen solchen Stellen wie 1 Mos. 18, 19 (Besuch der drei Männer bei Abram), 1 Mos. 11, 7; 19, 24; 3 Mos. 6, 24 f. (dreifacher Segen), Jes. 6, 3 (dreimal Heilig) 2c. ist seitens der altprotest. Dogmatik ein übergroßer Wert beigelegt worden, wenn sie als gravissima testimonia de trinitate, licet obscuriora respectu clarae lucis in N. To. (J. Gerhard), oder gar als völlig klare und bestimmte Zeugnisse für das trinitarische Mysterium (Calov, Quenstedt) behandelt wurden. Richtiger sah hierin der darob hart angegriffene Calixt. Das Lehrstück von der Trinität, lehrte er, sei im A. T. nicht explicite sondern nur implicite gelehrt, so daß es nur vom N. T. aus im A. T. nachgewiesen werden könne. In der That ist der Gott des Alten Bundes schon der Dreieinige, aber mit deutlicher Bestimmtheit hat er als solchen erst im Neuen Bunde sich geoffenbart. — **Neutestamentliche** Zeugnisse für Gottes dreieiniges Wesen sind: 1) die auf Jesu Gottessohnschaft und ewige Präexistenz bezüglichen Aussagen sowohl des HErrn selbst als der Apostel (Christi Selbstzeugnisse: Mt. 11, 27; 16, 16 f.; 26, 63; 28, 20; Joh. 3, 18; 5, 17—29; 6, 62; 10, 30. 34; 14, 9; 17, 3 ff.; b) die apost. Zeugnisse bei Paulus (Röm. 1, 3; 9, 5; 1 Kor. 8, 6; 10, 3; 2 Kor. 4, 4; Gal. 4, 4; Kol. 1, 16; Phil. 2, 6 ff.; Tit. 2, 13 2c.), Petrus (I, 1, 11; 4, 11; II, 1, 16 2c.), dem Verf. des Hebräerbriefs (1, 2. 8—10), Johannes (Ev. 1, 1—18; 1 Joh. 1, 1; 5, 20; Offb. 19, 4; 19, 11 2c.). 2) Die Aussagen des HErrn und seiner Jünger über den hl. Geist als wahrhafte Persönlichkeit (Joh. 14, 16; 15, 26; 16, 8—13; Röm. 8, 16. 26; Eph. 4, 30; Offb. 22, 17), von göttlicher Auktorität und Majestät (Mt. 12, 31. 32; Akt. 5, 3 f.; Hebr. 10, 29), ausgehend vom Vater und vom Sohne, also das Produkt des offenbarenden Zusammenwirkens beider bildend (Joh. 14, 26; 15, 26; 16, 13 f.; Lk. 24, 49; Akt. 2, 17. 33). Zu diesen indirekten und gleichsam nur stückweisen Bezeugungen der Dreieinigkeit treten hinzu: 3) die direkten Zeugnisse oder die eigentlichen Trinitätsformeln. Die wichtigste ist die feierlich abschließende und für den Kirchenglauben grundlegende im Taufbefehl Christi: Mt. 28, 19. Ferner gehören hieher im Munde

des johanneischen Christus die Aussagen über sein Zusammenwirken mit dem Vater und dem hl. Geiste: Joh. 14, 16; 15, 26; 16, 14 ꝛc., sowie bei Paulus die Zusammenstellung von Vater, S. u. G. in Röm. 8, 11; 1 Kor. 12, 4—6; Eph. 4, 4—6 und ganz besonders in 2 Kor. 13, 13 (Kanzelgruß). Endlich die Anklänge an trinitarische Aussagen bei mehreren der übrigen Apostel (1 Petr. 1, 3—11; Jud. 20. 21; Offb. 1, 4; 5, 6 ꝛc.).

Dem kirchlichen Dogma von der Trinität liegt, wie bereits bemerkt, der Taufbefehl des HErrn Mt. 28, 19 als Ausgangspunkt und Urkeim seiner Entwicklung zu Grunde — ein in seiner feierlich zusammenfassenden Haltung für die Ausbildung ebensowohl des ontologischen wie des ökonomischen Trinitätsbegriffs wichtige Anregung gewährender Ausspruch. Es gehört zu den Aufgaben der christlichen Symbolik zu zeigen, wie aus dieser gemeinsamen Wurzel einerseits im Abendlande das apostolische Symbolum als wichtigste bekenntnismäßige Formulierung der Kirchenlehre von der ökonomischen oder Offenbarungstrinität, andererseits im Morgenlande das Nicänokonstantinopolitanum als das wichtigste Bekenntnis zur ontologischen oder Wesenstrinität sich hervorbildeten und wie dann, wiederum im Abendlande, das sogen. Athanasianum den symbolischen Lehrgehalt beider zusammenfaßte (vgl. Tl. II, S. 387 bis 393). Ferner ist es Aufgabe teils der Kirchen- teils der Dogmengeschichte, die mittelaltrigen Weiterbildungen dieses kirchlichen Trinitätsdogmas samt den daraus entsprungenen Kontroversen, insbesondere der zwischen der byzantinischen und der abendländischen Kirche über den Ausgang des hl. Geistes, zur Darstellung zu bringen (ebend., S. 103, 136, 308 f.). Wir begnügen uns hier mit Gewährung einer kurzen Übersicht über die aus diesen Entwicklungen erwachsene dogmatische Formulierung des Lehrstücks in der altprotestantischen Orthodoxie, sowie über die hauptsächlichsten neueren Bestreitungs- und spekulativen Begründungsversuche.

Die allgemeine Grundthese zur Formulierung des Trinitätsdogmas, dieses über die menschliche Vernunftserkenntnis eigentlich hinausgehenden Mysteriums (dogma super omnem humanae rationis captum positum, J. Gerh.) stellt sich dar in dem Satze: „Deus trinus, h. e. in essentia unus, tres habet subsistendi modos.“ Daher die Definition: „Trinitas (dieser Ausdruck zuerst bei Tertullian De pudicit. 21; adv. Prax. 2, 3; dann bei Novatian, Cyprian ꝛc.) ea est Dei relatio, qua in una essentia divina tres subsistunt personae divinae: Pater, Filius, et Spir. Sanctus, unus Deus.“ Vgl. die etwas populärere und doch ausgeführtere Fassung in der Augsb. Konf., A. 1: „daß Ein göttlich Wesen sei, welches genannt wird und wahrhaftiglich ist Gott, und sind doch drei Personen in demselben einigen göttlichen Wesen, gleich gewaltig, gleich ewig, Gott Vater, Gott Sohn, Gott heil. Geist, alle drei Ein göttlich Wesen“ ꝛc. Der Begriff der essentia (= οὐσία, substantia auch wohl = φύσις, natura) wird näher bestimmt als ipsa Dei quidditas, per quam Deus est id quod est (Quenstedt). Desgleichen der Begriff persona durch: „subsistens individuum, intelligens, incommunicabile, non sustentatum ab alio“ (J. Gerh.) oder einfacher nach der Augsb. Konf. l. c. durch „Selbstand, selbständiges Wesen“ („das selb bestehet“. Lat. Text: non pars aut qualitas in alio, sed quod proprie subsistit).

Zu genauerer Bestimmung des Verhältnisses (relatio) der drei Personen

dienen die einerseits ihre Gleichheit und Gemeinschaft, andrerseits ihr Unterschiedensein betr. Aussagen. Die **Gleichheit** (aequalitas) der Personen bestimmt sich näher als Wesensgleichheit (*ὁμοουσία*, consubstantialitas, qua cuique personae una, eadem et indivisa essentia divina competit); ihre **Gemeinschaft** als Ineinandersein oder wechselseitige Durchdringung (*περιχώρησις*, immanentia, qua una persona propter essentiae unitatem est in altera, oder auch: intima et perfectissima inhabitatio unius personae in alia).

Die **Unterschiede** der Personen bestehen in ihrem jeweiligen persönlichen oder hypostatischen Charakter (char. hypostaticus s. personalis, i. e. complexus notarum, quibus singulae personae divinae a se invicem discernuntur). Dieser kann bestimmt werden durch Merkmale (notae, *γνωρίσματα*), die das **innergöttliche** Verhältnis der Person gegenüber den beiden anderen Personen bezeichnen, oder durch Merkmale, die ihre Offenbarung nach **außen** charakterisieren. Durch jene bestimmt sich ihre Stellung in der ontologischen Trinität oder im innertrinitarischen Leben Gottes, durch diese ihr Verhalten in der Offenbarungstrinität oder in der weltregierenden und heilsökonomischen Thätigkeit Gottes.

A. Innertrinitarische Unterscheidungsmerkmale: notae **internae** [*γνωρίσματα κατὰ τρόπον ὑπάρξεως*] auch opera **ad intra**, s. immanentia. Sie werden gedacht entweder als Handlungen (actus) oder als persönliche Eigentümlichkeiten (proprietates) oder Begriffe (notiones). Daher:

1. **Actus personales**, s. operationes in Deo, quibus definitur subsistentiae trium personarum ratio. Ihrer sind zwei: die **generatio** und die **spiratio**. Nämlich:

1. Pater generat Filium, spirat Spiritum S.
2. Filius generatur a Patre, spirat cum Patre Spiritum S.
3. Spiritus S. procedit a P. Filioque (*ἐκπορεύεται*, Joh. 15, 26).

2. **Proprietates personales**, s. relationes in actibus personalibus fundatae. Ihrer sind drei: **paternitas, filiatio, spiratio**, oder falls sie als signifikative Begriffsbestimmungen für die einzelnen Personen gefaßt werden, fünf:

1. u. 2. *ἀγεννησία* (innascibilitas) et paternitas in Patre;
3. spiratio (activa) in Patre et Filio;
4. filiatio in Filio;
5. spiratio passiva s. processio in Spiritu S.

B. Äußere Merkmale: notae **externae** (*γνωρίσματα κατὰ τρόπον ἀποκαλύψεως*); auch opera ad extra s. transeuntia.

1. **Opera oeconomica**; die drei heilsökonomischen Akte

1. der Entsendung des Sohnes durch den Vater (Joh. 3, 16),
2. der Erlöserwirksamkeit des Sohnes (Joh. 1, 14 ff.),
3. der Zueignung des Heils durch den hl. Geist (Akt. 2).

2. **Opera attributiva** s. appropriativa (quae, quamquam sunt tribus personis communia, tamen in Script. S. plerumque adscribuntur singulis).

1. Pater creavit, conservat et gubernat omnia per Filium (1 Mos. 1, 1; Ps. 33, 6; Eph. 1, 4 2c.).
2. Filius creavit Mundum, mortuos resuscitabit, iudicium extremum exercebit (Joh. 1, 3; Kol. 1, 16; Hebr. 1, 2; Joh. 5, 27 f.; Mt 25, 31 ff.).

3. Spiritus S. inspiravit prophetas (2 Sam. 23, 2 f.; 2 Petr. 1, 21).

Manche untergeordnete Details in diesem Schema dürfen gewiß als entbehrlich oder als ohne speziellen Belang für das christlich-religiöse Interesse in Wegfall kommen. Aber die Konstruktion im ganzen fußt auf solidem Schriftgrund und ist dem christlichen Denken unentbehrlich. Dasselbe ist vollständig im Rechte, wenn es den Glauben an Gott den Dreieinigen aufrecht erhält gegenüber den verschiedenen älteren wie neueren Irrlehren auf diesem Gebiete. — Die Gegner des Trinitätsdogmas zerfallen in vier Hauptgruppen:

1. Tritheisten, d. h. einerseits gnostische Vertreter dreier göttlicher Prinzipien in der Weise wie Marcion (mit seinem guten Gott, gerechten Gott und Satan), andrerseits Bekenner des Glaubens an Vater, Sohn und Geist als drei nur äußerlich geeinigte Personen; so der Monophysit Joh. Ascusnages und sein angeblicher Jünger Joh. Philoponos im 6. Jahrhdt., sowie der von Anselm bekämpfte Nominalist Roscelin (verdammt durch die Synode von Soissons 1092). — Eine ähnliche, mehr nur auf ungeschickter und einseitiger Lehrform, wo nicht gar auf spitzfindiger Erdichtung der orthodoxen Gegner beruhende Entstellung des Trinitätsdogmas repräsentierte der angebliche Tetratheismus Gilberts de la Porrée, sowie derjenige des Lombarden im 12. Jahrhdt. (vgl. II, 128. 329).

2. Modalistische Monarchianer, Leugner des realpersönlichen Charakters von Vater, Sohn und Geist, diese zu bloßen Modalitäten oder zeitweiligen Wirkungsarten (Offenbarungsformen, Personifikationen; griechisch *πρόςωπα, ὀνόματα*) herabsetzend; also Bekenner nur einer ökonomischen keiner ontologischen Trinität. So in der alten Kirche Praxeas, Noetus, Callistus und besonders Sabellius (s. II, S. 40. 298); dann der darob vom hl. Bernhard als „Arianer“ bekämpfte Abälard; verschiedene anabaptistische Antitrinitarier der Reformationszeit, bes. Servet; neuestens mehrere von pantheistischer Spekulation beeinflußte Dogmatiker, z. B. Schleiermacher, Rothe, Weiße, Hanne, auch Lipsius.

3. Dynamistische Monarchianer (oder „Samosatener, alte und neue“, C. A. a. 1), das Göttliche in Christo zu einer unpersönlichen Kraft herabsetzend, Jesum also als bloßen, von Gott begeisterten und mit besondren Gaben ausgerüsteten Menschen darstellend — sei es nun, daß dabei auch die wunderbare Geburt des Herrn geleugnet wird, wie seitens der Ebioniten und der modernen Rationalisten, sei es daß der Herr als unter besondrer Einwirkung des göttlichen Geists erzeugt gilt, aber seine göttliche Logosnatur geleugnet wird, wie bei Theodotus, Artemon, Paul v. Samosata, Photinus, den „neuen Samosatenern“ der Reformationszeit (Denk, Hetzer &c.), den Socinianern sowie den durch Bestreitung einer persönlichen Präexistenz Christi dem socinianischen Standpunkt sich nähernden modernen Christologen wie Beyschlag, Herm. Schultz, Lobstein, der Neukantianer C. Eichhorn (die Persönlichkeit Gottes, Lpz. 1883), &c.

4. Arianer oder häretische Suborbinatianer, Verteidiger der Annahme eines halbgottartigen Charakters des göttlichen Logos, der zwar Weltschöpfer und Weltregierer, aber nicht Gott gleichewig, sondern von ihm geschaffen sei. So Arius, Eunomius und ihre Anhänger, während die eusebianischen Semi-

arianer durch ihren Homöusianismus zwischen diesen Homöern und Anomöern einerseits und den orthodoxen Homousianern andrerseits vermitteln wollten. Eine Abzweigung dieser Semiarianer waren die den heil. Geist zu einem Geschöpf und niederen „Diener" (ὑπηρέτης κ. διάκονος) des Sohnes degradierenden Pneumatomachen oder Macedonianer. Moderner Arianismus z. B. bei den italienischen Humanisteu Gribaldo, Alciati, Valentin Gentilis um 1550; bei den Engländern S. Clarke, W. Whiston im 18. Jahrhundert rc. — Nicht eigentlich häretischer Art ist der die Wesensgleichheit der drei göttlichen Personen festhaltende, aber Sohn und Geist dem Vater unterordnende Subordinatianismus vieler Väter der vornicänischen Zeit, der Arminianer Episcopius, Curcelläus, Limborch rc., eines großen Teils der supranaturalistischen Dogmatiker, auch Kahnis', der positiveren Vertreter von Ritschls Schule rc.

Die spekulative Begründung des trinitarischen Mysteriums ist, eben weil es sich um ein Mysterium handelt, vornehmlich auf die Erbringung von Analogiebeweisen hingewiesen. Selbst da, wo ein begriffliches Deduzieren der Dreieinigkeit direkt aus der Gottesidee versucht wird, liegt analogische Betrachtungsweise mit zu Grunde; es wird auch da immer von gewissen anthropomorphischen Voraussetzungen ausgegangen.

1. Die abbildlichen Spuren der Trinität in der äußeren Kreaturenwelt, nach welchen schon Augustin (De vera relig. 13; De Trin. VI, 12 rc.) suchte und die bei Mystikern wie Scholastikern des Mittelalters, sowie bei Luther eine Rolle spielen, entbehren nach ausdrücklichem Zugeständnis der älteren Dogmatiker eigentlicher Beweiskraft (Quenst: Myst. trinitatis ex naturali ratione nec a priori nec a posteriori demonstrari potest, etc.). Auch trägt was z. B. Augustin und ihm folgend Hugo v. St. Vict., Thomas Aq., Raym. Sab., Luther rc. an Triaden aus dem Naturbereich zusammenstellten, nicht sowohl den Charakter von deutlich ausgeprägten sinnfälligen Ternaren oder Dreiklängen, als vielmehr von triadisch gestalteten Abstraktionen des menschlichen Denkens; z. B. (Aug. l. c.): esse, species rerum, ordo rerum; unitas, species, ordo; esse, species, manere; modus, numerus, pondus (nach Weish. Sal. 11, 22). Vgl. Luther, Tischr. Nr. 517: „In allen Kreaturen ist und siehet man Anzeigung der heil. Dreifaltigkeit. Erstlich das Wesen bedeutet die Allmacht Gottes des Vaters; zum andern die Gestalt und Form zeiget an die Weisheit des Sohnes; zum Dritten der Nutz und Kraft ist ein Zeichen des hl. Geistes; daß also Gott gegenwärtig ist in allen Kreaturen, auch im geringsten Blättlein und Mohnkörnlein"; — auch ebendas. Nr. 120: „Gott, gleichwie er sich mit allem das er ist und hat, ja die göttliche Dreifaltigkeit in alle Kreaturen verkrochen und versteckt hat" rc. rc. Selbst solche Ternare des physisch-kosmischen Wahrnehmungsbereichs, wie „Himmel, Erde, Mensch" (vgl. Jes. 45, 12; 51, 6; Lk. 2, 14), Sonne, Mond und Sterne (1 Mos. 1, 16 u. ö.), Länge, Breite, Höhe; Mineralreich, Pflanzen- und Tierreich; Wurzel, Stamm, Krone; Saat, Gewächs, Frucht rc. (oder wie die längst durch neuere wissenschaftliche Forschung als irrig und auf unvollkommener Beobachtung fußend erwiesenen: Europa, Asien, Afrika [als die „drei Erdteile"], Kaukasier, Mongolen, Neger rc.) involvieren an und für sich keine Nötigung dazu, das göttliche Urbild und Urwesen als dreifaltiges Wesen zu

denken. Alles dies ist mehr nur in subjektiver Hinsicht belangreich, sofern es eine dem Menschengeiste eigne Notwendigkeit, in triadisch gruppierender oder gliedernder Weise zu denken, darthut.

2. Ähnlich sind die Triaden des mythologischen Bereichs zu beurteilen, womit die historische Religionsforschung bekannt macht: bei den Ägyptern Amun, Ptah und Osiris, sowie Osiris, Isis, Horus und noch andre Dreiheiten; bei den Babyloniern Anu, Bel und Ea; bei den Phönikiern Ulomus, Olusorus, Eliun; bei den Hellenen die homerische Trias Zeus, Athene, Apollon sowie das Kleeblatt von Brüdern Zeus, Hades, Poseidon (= Himmel, Erde, Meer); bei den Etruskern und Römern Jupiter, Juno, Minerva; bei den Kelten Hesus, Taranis, Teutates (= Mars, Zeus, Merkur); bei den Germanen Thor, Odin, Frigga, sowie die Brüdergruppe Odin, Wile, We; bei den Slaven der dreiköpfige Triglav ꝛc. (vgl. überh. V. v. Strauß und Torney, Das unbewußt Weissagende im vorchr. Heidenth., Heilbronn 1882. S. 17 ff.). — Eine Reihe religionsphilosophischer Ternare aus teils vor- teils nachchristlicher Zeit reiht sich ferner hier an: in der Spekulation des Chinesen Laótse das dreifache Urwesen Tao; in den Puranas des indischen Brahmanismus die männliche Trias Brahma, Wischnu, Siwa, sowie die weibliche Saraswati, Lakschmi, Bhawani (= Minerva, Venus, Hekate); in der Lehrüberlieferung der griechischen Platoniker verschiedene Ternare, insbesondre jener, auf welchen Augustin hinweist mit seiner Bemerkung: „Aliquid tale de Deo sentiunt, ut in illo inveniatur et causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi" — womit auch die neuplatonische Dreiheit (bei Plotin, Jamblichus ꝛc.): *τὸ ἕν, ὁ νοῦς, ἡ ἔννοια*, sowie weiterhin (aus dem spätmittelaltrigen Buche Sohar, geschrieben um 1300) die drei obersten Sephiroth: „Krone, Weisheit, Verstand" sich vergleichen. Ferner vieles in den Spekulationen neuerer Philosophen, und zwar sowohl solcher von theosophisch-mystischer Richtung (Paracelsus und Böhme: Sal, Sulphur, Mercurius ꝛc.) als auch idealistischer Pantheisten wie Fichte und Hegel, ja selbst kritischer Realisten wie Kant und Herbart. — Auch bei dieser Übersicht drängt es als eine nicht zu verkennende Wahrheit sich auf: der denkende Menschengeist spekuliert mit innerer Notwendigkeit triadisch. Von den ältesten mythologischen Gedankengebilden bis zur Spekulation unsres Jahrhunderts reicht diese Reihe religions- oder natur-philosophischer Ternare, die in ähnlicher Weise als indirekte Zeugnisse für die Thatsächlichkeit des dreifaltigen Wesens Gottes dienen können, wie das Dasein der Gottheit überhaupt durch den consensus gentium et philosophorum bezeugt wird.

3. Die gewichtigsten Analogiebeweise sind die aus dem Geistesleben des Menschen entnommenen oder die psychologisch-anthropologischen. Ihr Wert beruht darauf, daß sie statt niederer Kreaturen oder Kreatursphären den Menschen, die gottebenbildliche Krone der Schöpfung als Ausgangspunkt der Betrachtung verwerten, so daß der tiefsinnige Ausspruch F. H. Jacobi's auf sie Anwendung findet: „Den Menschen bildend theomorphisierte Gott, notwendig anthropomorphisiert darum der Mensch." — Augustin, der Begründer dieser Betrachtungsweise für die ältere kirchliche Tradition, lehrte zweierlei Parallelen der göttlichen Trias im Menschen kennen: eine psychologisch-dialektische und eine ethisch-mystische.

a) Nach der ersteren Betrachtungsweise sind die drei Seelenvermögen des Gedächtnisses (Gemüts), Verstands und Willens ein Abbild des Vaters, Sohns und Geistes (De Trin. X, 11: haec tria, memoria, intellegentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae sed una vita, nec tres mentes sed una mens, consequenter utique non tres substantiae sunt, sed una substantia; vgl. IX, 19). So Anselm, Alex. von Hales, Thomas v. Aq. und die späteren Scholastiker, denen sich Leibniz, Lessing, Hegel, Marheineke, Günther, Twesten u. a. mit ihren Versuchen zur Entwicklung der Trinität aus der Idee des menschlichen Selbstbewußtseins (nach der logischen Form der Thesis, Antithesis und Synthesis) anreihen.

b) Die mystisch-ethische Konstruktion der Trinität entwickelt das Mysterium aus dem Begriff der Liebe: diese fordere notwendig zum liebenden Subjekt hinzu ein geliebtes Wesen und vollende sich im Zusammenschlusse beider, des Subjekts und des Objekts. So Augustin, De trin. IX, 2: nam tres sunt, amans, amatus et mutuus amor (vgl. VIII, 8: vides trinitatem, si caritatem vides), die Mystiker Hugo u. Richard v. St. Viktor, Melanchthon (Loc. th., seit 1535), sowie von Neueren E. Sartorius, Liebner, J. Müller, Schöberlein, Herm. Plitt, Peip (ähnlich auch Thomasius: Gott sei „absoluter Wille“ und daher notwendig dreieinig). Von ihnen suchen einige (bes. Schoeberlein und Plitt, unter Zurückgehen auf Mar. Victorinus, Gregor v. Nazians Mel. und Zinzendorf) speziell das Liebesverhältnis von Vater, Mutter und Kind, also die Familie, als Abbild des trinitarischen Verhältnisses zwischen Vater, Sohn und Geist geltend zu machen; eine von Augustin De Trin. XII, 5, sowie später von Quenstedt und anderen protestantischen Orthodoxen ausdrücklich für unzulässig erklärte Parallele. — Hiezu kommt noch als eine dritte Analogie aus dem anthropologischen Bereiche:

c) die bes. bei Theosophen beliebte, seitens der älteren Orthodoxen aber verworfene Parallelisierung von Vater, Sohn und Geist mit den drei Faktoren des trichotomisch aufgefaßten Menschen: Seele, Leib und Geist. So Schwenkfeldt, J. Böhme, Swedenborg, J. P. Lange, Martensen, Bartels; ähnlich, jedoch die Vergleichspunkte teilweise umstellend: J. F. v. Meyer, Rudloff, Göschel, Delitzsch). Vgl. überhaupt Zöckler, Theologia naturalis, I, S. 727 ff., 739 f.

Es läßt sich nicht verkennen, daß jede dieser Parallelen bei einseitiger Auffassung und Ausbeutung zu heterodoxen Mißdarstellungen der Trinität führen muß. Bei a) und c) liegt die Gefahr sabellian. Verblassens der drei Personen zu bloßen Modalitäten nahe, während bei b) keine gehörige Einheit zu stande kommt, also der Tritheismus unvermeidlich ist. Es gilt die verschiedenen Vergleichsweisen organisch zusammenfassen; vgl. Kahnis, Luth. Dk., 2. A., I, 400 ff., sowie Frank (Syst. der christl. Wahrheit, I), welcher letztere diese Zusammenfassung bes. geistvoll und scharfsinnig in der Weise vollzieht, daß er Gott als die absolute „Persönlichkeit, indem Dreinigkeit“ (d. h. als die absolute Person, welche als solche notwendig dreieinig) bestimmt. Dabei ist aber das notwendig Inadäquate der geschöpflichen Abbilder im Verhältnis zum absoluten göttlichen Urbild gehörig im Auge zu behalten. Als fruchtbringender Weg zur Konstruktion des trinitarischen Mysteriums wird außerdem die Trias der göttlichen Grundeigenschaften Macht, Weisheit, Liebe (s. o.)

herbeizuziehen sein, eine zwar auch der Gefahr mißbräuchlicher Verwendung im Dienste modalistischer Lehren ausgesetzte Dreiheit (vgl. außer Sabellius bes. Abälard [Theol. chr. IV, 11], sowie dessen Zeitgenossen Guil. de Conches, der seine anfänglich versuchte Kombination von Vater, Sohn und Geist mit Macht, Weisheit, Liebe, ausdrücklich widerrief, weil sie ihm unkirchlich erschien), welche indessen nicht notwendig zum Sabellianismus führt, wie das Eintreten solcher Gewährsmänner wie Anselmus, Hugo, Luther (s. o., S. 91) und vieler andrer für sie zur Genüge darthut.

Wenn Lipsius (Lehrb. der ev.-prot. Dk., § 365) allerdings die drei Eigenschaften der Macht, Weisheit, Liebe seiner Konstruktion des Trinitätsbegriffs zu grunde legt (s. § 256: „Der Begriff des absoluten Geistes zerlegt sich in die drei Momente der absolut lebendigen Macht, der absoluten Intelligenz und des absoluten Willens, eine Dreiheit, in welcher die früher gefundene Dreiheit des absoluten Lebens, der absoluten Idee und des absoluten Geistes auf einer höheren Stufe wiederkehrt"), dazu aber bemerkt: „Eine immanente Trinität hat man hiemit nicht, sondern nur eine Dreiheit von Grundbeziehungen, in denen wir die Relation des Absoluten zur Welt und zum Menschengeiste auffassen müssen", so verkennt er gemäß seinen neukantisch-kritischen Voraussetzungen das Wesen der absoluten Persönlichkeit, das eben kraft seines real persönlichen Charakters (vgl. Frank a. a. O.) jene Momente der höchsten Macht, der lautersten Intelligenz und der reinsten Willensbethätigung oder Liebe notwendigerweise in sich schließt. Auch bei Zugrundlegung des Begriffs der absoluten Liebe (gemäß 1 Joh. 4, 8. 16) ergeben sich Macht, Weisheit, Liebe (mutuus amor) als drei nothwendige Momente im Sein und Leben dieser Liebe, welche keineswegs als unpersönliche Attribute gefaßt werden müssen. Es gilt hier wie überall den Unterschied zwischen dem kreatürlichen Abbild und dem göttlichen Urbild zu beachten. Des Menschen Wesenheit ist relativ persönlich und ebendarum nur dreifaltig; die göttliche Wesenheit ist absolut persönlich und ebendarum dreipersönlich.

IV. Gott in seiner Beziehung zur Welt oder als Schöpfer und Regierer des Alls.

1. Die Weltschöpfung ist der Anfang aller Offenbarungen Gottes, die grundlegende Voraussetzung aller weiteren Kundgebungen seines Macht- und Liebeswillens. Der Glaube an ihre Thatsächlichkeit hat das höchste Fundament alles Heilsglaubens zu bilden; ohne Kreation keine Inkarnation, keine Redemption, keine Palingenesie der Welt und der Menschheit in der Zukunft! — Für die Schriftlehre von der Schöpfung bildet der das A. T. eröffnende mosaische Bericht an der Spitze der Genesis den geschichtlichen Ausgangspunkt. Streng monotheistisch schildert derselbe Gottes absoluten Macht- und Liebeswillen als die ausschließliche Ursache des Weltwerdens. Gott erschafft „im Anfang", d. h. beim Beginn alles zeitlichen Geschehens überhaupt, den „Himmel und die Erde", d. h. die gesamte Naturwelt einschließlich des in ihr beschlossenen und auf ihrem Grunde sich entwickelnden organischen und geistigen Lebens. Die einzelnen Stufen dieses Lebens, soweit es auf der Erde zur Entfaltung gelangt, ruft Gott im Zusammenhange mit seinem die Himmelswelt und ihre Leuchtkörper betreffenden schöpferischen Walten durch sein gebietendes Machtwort „Es werde" ins Dasein, und zwar durch sechs stufenmäßig aufsteigende Schöpfungsakte oder „Tagewerke", deren letztes mit Erschaffung des Stammelternpaars des Menschengeschlechts abschließt. Mit diesem Urbericht des 1. Kap. der Bibel — zu welchem der sog. zweite oder jahvistische Schöpfungsbericht 1 Mos. 2, 4 ff. sich nicht widersprechend, sondern nur ergänzend (und zwar mit Absicht auf die sogleich folgende Geschichte vom Sündenfall der ersten Menschen ergänzend) verhält — berühren sich dem Inhalt und teilweise auch dem Ausdruck nach die poetischen Schöpfungsgemälde des Psalters (Ps. 33, 6 f.; Ps. 104, 5 ff.), des Buchs Hiob (38, 4 ff.), der Salom.

Sprüche (3, 19 f.; 8, 24 ff.) und des apokryphischen Buches Sirach (16, 25 bis 17, 8). Die Schöpfungslehre der Apokryphen fußt überhaupt, wie 2 Makk. 7, 28 (ἐξ οὐκ ὄντων zeigt, auf der strengmonotheistischen Tradition, die das gesamte A. T. durchzieht, es müßte denn das Buch der Weisheit (mit seiner Bezeichnung der Allmachtshand Gottes als κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης, K. 11, 17) eine Ausnahme im Sinne des platonisierenden Dualismus von Gott und Materie machen; vgl. Hdb. I, 377. — Das Neue Testament entfernt sich nirgends von dem durch die atl. Schöpfungsaussagen gelegten Grunde. Es zeigen das die öfteren Erwähnungen der göttlichen „Weltgründung" (καταβολῇ κόσμου) überhaupt (Mt. 25, 34; Lk. 11, 50; Joh. 17, 24; Eph. 1, 4; 1 Petr. 1, 20; Hebr. 4, 3), sowie die der Erschaffung eines Paares menschl. Stammeltern Mt. 19, 4—6; Akt. 17, 24—26) und des Ruhens Gottes am Schöpfungssabbat (Joh. 5, 17; Hebr. 4, 4). Desgleichen gehen aufs A. T. zurück die ntl. Bezeichnungen Gottes als des „Herrn Himmels und der Erde" (Mt. 11, 25; Akt. 17, 24; vgl. Offb. 4, 11), als des Urgrunds, „aus dem" alles geworden (ἐξ οὗ τὰ πάντα, 1 Kor. 8, 6; Röm. 11, 36), als des die Welt durch sein Wort aus Nichts (μὴ ἐκ φαινομένων, Hebr. 11, 3; vergl. Röm. 4, 17) hervorrufenden. Darin aber tritt ein Fortschritt des ntl. Schöpfungsbegriffs über seine atl. Vorstufe hinaus zu Tage, daß das die Welterschaffung vermittelnde göttliche Wort mit aller Bestimmtheit persönlich gefaßt und mit dem in Jesu Christo menschgewordenen ewigen Sohne Gottes identifiziert wird (Joh. 1, 3; 1 Kor. 6, 8; Kol. 1, 15—18; Hebr. 1, 2). Eben diese ntl. Erkenntnis vom Erschaffensein der Welt „durch den Sohn" ist es, woran die kirchliche Tradition bei Ausgestaltung ihres Dogmas angeknüpft hat.

Das kirchliche Schöpfungsdogma trägt streng trinitarische Gestalt und geht dabei auf die charakteristischen Einzelheiten des biblischen Schöpfungsberichts als einer streng historisch gefaßten Urkunde zurück. Nach Calov ist die Schöpfung: actio Dei triuni externa, qua Deus Pater omnia, quae sunt, per Verbum s. Filium in Spiritu (1 Mos. 1, 2; Ps. 33, 6; Hiob 33, 4) virtute infinita in tempore ex nihilo produxit ad laudem gloriae suae. Ähnlich Quenstedt: actio Dei unitrini externa, qua is res omnes visibiles ex nihilo, sex dierum spatio, solo liberrimae voluntatis suae imperio omnipotenter et sapienter produxit, in nominis sui laudem et hominum utilitatem. — Spezielle hierin enthaltene Lehrbestimmungen betreffen:

1) die Erschaffung der Welt aus nichts: ex nihilo, sc. pure negativo, d. h. aus dem absoluten Nichts, nicht etwa bloß aus dem nihil privativum, d. i. dem Chaos, der ὕλη ἄμορφος (materia inhabilis et rudis). Allerdings war einst eine solche chaotische Urbeschaffenheit des Weltstoffs, beschrieben in 1 Mos. 1, 2 als thohu vabohu; aber eben dieses Urchaos hatte laut 1 Mos. 1, 1 Gott selbst durch seinen absoluten Machtwillen geschaffen. Es ist also zu unterscheiden zwischen einer creatio prima, d. i. der Produktion des rohen Weltstoffs aus dem absoluten Nichts, und einer cr. secunda, d. i. der Hervorbringung der einzelnen Existenzen in aufsteigender Stufenfolge bis zum Menschen (dessen Seele wieder als in der Weise der cr. prima unmittelbar von Gott erschaffen gilt, wegen 1 Mos. 2, 7).

2) die Zeit der Schöpfung. Nach 1 Mos. 1, 1 hat die Welt einen Anfang genommen; sie ist nicht ewig, wie die aristotelische Philosophie behauptet.

Auch entbehrt es der ausreichenden biblischen Bezeugung, daß (wie Orig., De princip. III, 5, 3 wollte) der Erschaffung dieser gegenwärtigen sichtbaren Welt ein Hervorbringen andrer unsichtbarer Welten durch Gottes Machtwillen von Ewigkeit an vorhergegangen sei. Also erst beim Werden der Zeit, nicht erst innerhalb der Zeit hat Gott die Welt erschaffen; die Welt ist geworden nicht „in tempore" sondern cum tempore (nach Augustin, De civitate Dei XI, 6). Doch galt dies nur von der cr. prima, der Erschaffung des kosmischen Urstoffs im ganzen. Die Ausbildung desselben zu den einzelnen Schöpfungsstufen ist in tempore erfolgt, nämlich innerhalb der als Sechszahl dargestellen Schöpfungsepochen des Hexaëmeron.

3) Urheber der Weltschöpfung ist der dreieinige Gott, jedoch so, daß dieses Werk Gott dem Vater als oberstem Urgrund alles Wirklichen (*ἐξ οὗ τὰ πάντα*, 1 Kor. 8, 6) vorzugsweise als ein opus attributivum (s. ob., S. 89) zugeschrieben wird, während der Sohn als vermittelnde, der h. Geist aber (nach 1 Mos. 1, 2 2c.) als innerlich vollendende und belebende Weltursache in Betracht kommt. Also: Causa creationis principalis efficiens est solus Deus triunus, und: causa impulsiva est bonitas Dei sola, qua Deus se ut summum bonum communicare voluit (Quenst.). Wird dieser Bestimmung noch der Satz beigefügt: „Causa instrumentalis creationis nulla fuit" (ebenda), so wird damit die Mitwirkung nicht des Sohnes und des heiligen Geistes, sondern diejenige etwaiger kreatürlicher Mittelsmächte (Engel) ausgeschlossen.

4) Zweck der Schöpfung. Finis ultimus creationis est Dei gloria ..., finis intermedius est hominum salus (Quenstedt); vgl. fürs erstere bes. Ps. 19, 2 fürs letztere Ps. 115, 16; Jes. 45, 18. In diesem doppeltem Weltzweck sowie in zahlreichen sonstigen Schriftzeugnissen (1 Mos. 1, 31; Ps. 8, 5: Akt. 17, 26 f.; 1 Kor. 15, 46; 2 Kor. 3, 18; 4, 16) liegt die Gewähr dafür, daß die von Gott erschaffene Welt die „beste" d. h. die ihrem Zweck einzig entsprechende ist. Der im Sinne dieses „Optimismus" gefaßten Formel von Leibniz (mundus fini, quem per creationem Deus intendit, maxime convenit et accomodatus est) hat Schleiermacher die Forderung gegenübergestellt, daß man, statt von einer „besten", lieber nur von einer „guten" Welt rede. Aber dem טוֹב מְאֹד 1 Mos. 1, 31 dürfte eher die Leibnizsche Formulierung entsprechen.

Der Materialismus sowie der naturalistische Pantheismus leugnen die zweckmäßige Beschaffenheit der Welt überhaupt und werfen zugleich mit der Teleologie den persönlichen Schöpfer und Ordner des Alls über Bord. Entweder blinder Zufall oder eine der Materie immanente unpersönliche Kraft, ein kosmisches Entwicklungsprinzip soll Ursache des Weltganzen sein. Der Schöpfungsbegriff wird so vollständig aufgehoben und die Ewigkeit der mit Gott identifizierten Welt vorausgesetzt. Vgl. J. G. Fichte („Die Annahme einer Schöpfung ist der Grundirrtum aller falschen Metaphysik und Religionslehre"; D. F. Strauß („Dreieinigkeit und Schöpfung sind spekulativ betrachtet, eins und dasselbe, nur das einemal rein, das anderemal empirisch betrachtet") sowie den modernen Spencer-Darwinschen Evolutionismus und Häckelschen Monismus. Als Gegensatz zu diesem Rückfall in altheidnischen Wahn gewährt lediglich der Glaube an die ganze und volle Offenbarung Gottes in Christo Jesu einen festen Halt. Die Heilsgewißheit des durch Christum

von der Herrschaft der Sünde erlösten christlichen Bewußtseins verleiht unmittelbar Gewißheit auch über das fürs Erlösungswerk des Sohnes grundlegende Werk Gottes des Vaters, und verurteilt jene Phantasien von einer Welt ohne Weltanfang, einer Schöpfung ohne Schöpfer, einer Selbstzeugung der Natur 2c. als thörichte Hirngespinnste. Vgl. die unten nangeführte monographische Literatur.

2. Die Vorsehung ist das thätige Verhältnis Gottes zur geschaffenen Welt, ein Verhältnis der Immanenz gleicherweise wie der Transscendenz, kraft dessen eben derselbe Schöpfer, dem die Kreatur ihr Entstehen verdankt, auch ihr Bestehen sichert. Im Gegensatze zum vorsehungleugnenden, das Geschehen in der Welt dem Zufall preisgebendem Wahnglauben des Epikureismus (vgl. Cic. de nat. deor. I, 20; II, 66; III, 35; Plin. H. nat. II, 7; Orig. c. Cels. IV, 23) und des Hobbesschen Deismus bezeugt die hl. Schrift die Thatsächlichkeit einer göttlichen Vorsehung durch zahlreiche Aussprüche A. und N. Ts. Den Namen πρόνοια (lat. providentia) dafür bietet allerdings nur die atl. Apokryphenliteratur dar (Weish. 14, 3; 17, 2; vgl. 6, 7; Makk. 4, 20; 5, 27). Aber die Sache selbst, das vorsorgliche Walten des Höchsten als Erhalters, Ordners und Lenkers seiner Welt, ist aufs reichlichste bezeugt, wie im A. T. (bes. vielfach und auf eindringlich trostreiche Weise im Psalter: Ps. 1, 6; 17, 7 f.; 33, 18 ff.; 36, 8; 37, 18 ff.; 55, 24; 56, 9; 73, 28 f.; aber auch Hiob 10, 8 ff.; 14, 5 f.; 34, 21; Spr. 3, 2; 4, 10; 1 Mos. 47, 29; 2 Sam. 7, 12), so im Neuen (hier bes. durch den Herrn in der Bergpredigt: Mt. 6, 26 ff.; vgl. Lk. 12, 6; 12, 32 f.; Mt. 10, 29 f.; ferner Akt. 17, 27 f.; Röm. 8, 28; 2 Kor. 1, 8; Hebr. 1, 3. 14 2c.).

Die Kirchenlehre bestimmt das Wesen und Walten der göttlichen Vorsehung in entsprechender Weise trinitarisch (hierin durch gute spezielle Schriftgründe getragen — vgl. in betreff des Vaters bes. Joh. 5, 17 ff.; Mt. 6, 26; 10, 29; in betreff des Sohnes Kol. 1, 17; Hebr. 1, 3; in betreff des hl. Geists Ps. 104, 30; Mt. 12, 28. 30; 1 Kor. 12, 4 2c.), wie sie dies beim Schöpfungsbegriffe thut. Vgl. Königs Definition: Prov. est opus Dei unitrini, quo res a se conditas universas ac singulas potentissime conservat, inque earum actiones et effectus suavissime confluit, ac sapientissime omnia gubernat ad nominis sui gloriam et universi huius atque piorum inprimis utilitatem. Spezielle Folgerungen aus dieser Begriffsbestimmung betreffen:

1. die Objekte der Vorsehung, als welche in Betracht kommen a) die gesamte Kreatur als Gegenstand von Gottes providentia universalis s. generalis (Ps. 104; 147; Mt. 6, 26 ff.); b) die Menschheit insbes. als Objekt der prov. specialis s. particularis Hi. 10, 9 f.; 33, 4 f.; Ps. 139, 15; Weish. 6, 7; Akt. 17, 27); b) die frommen Menschen als Objekt der prov. specialissima (Ps. 1, 6; 33, 18 f.; 34, 16 f.; Röm. 8. 28).

2. die einzelnen Akte der Vorsehung, eingeteilt (nach Baier) in a) immanente Vorsehungs-Akte, nämlich α) πρόγνωσις, praescientia. i. e. actus intellectus, quo Deus praecognoscit, quid creaturis sit conducibile, β) πρόθεσις, decretum, actus voluntatis, quo, quae conducibilia praevidit, ordinare ac disponere vult; b) transeunte Akte, bestehend in der Ausführung (διοίκησις, executio) jenes Vorhererkannten und -Beschlossenen. Als biblische Grundstelle für diese Lehrbildung — welche wohl ähnlich wie die Unter-

scheidung einzelner Funktionen des göttlichen Wissens (oben S. 84), nämlich als auf erlaubter anthropomorphischer Betrachtungsweise beruhend, zu beurteilen ist — kommt besonders Röm. 8, 28—30 in Betracht.

3. Hinsichtlich der Form ihres Handelns oder ihrer Thätigkeitsweisen umschließt die göttliche Vorsehung nach einem Teil der altprotest. Dogmatiker (Quenst., Holl., Buddeus rc.) sowie nach katholischen Scholastikern außer Erhaltung und Regierung der Welt auch den concursus (auch συγχώρησις, confluxus, cooperatio) oder das Mitwirken Gottes zu den freien Handlungen der Menschen (Quenstedt: actus providentiae, quo Deus influxu generali in actiones et effectus causarum secundarum, qua tales, immediate et simul cum eis et juxta indigentiam et exigentiam uniuscuiusque suaviter influit; vgl. die obige Königsche Definition). Doch reichen Stellen wie Akt. 17, 28 und ähnliche nicht dazu hin, die Notwendigkeit der Statuierung eines solchen göttlichen Mitwirkens als von der Welterhaltung verschiedener Thätigkeitsform zu begründen; auch verwickeln bei der Frage, wie der concursus sich zu den bösen Handlungen verhalte, die Vertreter der Lehrweise sich in unerquickliche Spitzfindigkeiten. Daher ist mit Gerhard, Calov, Baier rc. und den meisten Neueren lediglich eine Zweiheit göttlicher Vorsehungsweisen anzunehmen:

a) die Welterhaltung, conservatio. Sie ist nicht eine bloße Fortsetzung der Schöpfung (wie nach dem Vorgang mancher Scholastiker z. B. Baumgarten, v. Ammon, de Wette, auch Schleiermacher sie fassen), sondern gemäß dem, was das A. T. vom göttlichen Schöpfungssabbat berichtet (1 Mos. 2, 1 ff.; 2 Mos. 20, 11), eine Aufrechterhaltung und Sicherstellung des ins Dasein gerufenen Universums. Also providentiae modus, quo rerum universitas sustentatur, oder: actio Dei externa, qua omnia, quae sunt, sustentat pro voluntatis suae arbitrio (Calov). Vgl. Hebr. 1, 3: φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ; Jes. 40, 26; Ps. 119, 90. Sie ist nicht blos ein feierndes Ruhen, sondern ein Thun, eine reelle Kraftäußerung Gottes, eine actio divina, welche (nach Baier) importat influxum indesinentem rebus creatis pro sua cuiusque natura convenientem ac necessarium, ut in esse suo ac vi operandi persistere possint (ähnlich Cal. rc.). — Die Zerlegung in eine conservatio rerum simplicium als Gegenteil der annihilatio, und in eine cons. nexus cosmici als Gegensatz zur destructio findet sich erst bei Neueren, z. B. Reinhard; sie kann als minder wesentlich für das christliche Frömmigkeitsinteresse wohl entbehrt werden. Dagegen wird dieses Interesse ziemlich wesentlich berührt durch die bei älteren Dogmatikern wie Gerhard, Baier, Hollaz ausführlich behandelte Lehre von der Erhaltung des menschlichen Einzellebens, der prolongatio, abbreviatio und abruptio termini vitae. Es hängt damit zusammen die soteriologische Frage nach dem term. peremptorius salutis, welche im Terminist. Streit (um 1710) zwischen Orthodoxen und Pietisten verhandelt wurde (II, 361).

b) Die Weltregierung, gubernatio, d. i. die auf Verwirklichung des höchsten Gutes abzielende Leitung des Lebens und Thuns der Kreaturen durch das weise, gerechte und gütige Walten Gottes (actus div. prov., quo Deus optime res et actiones creaturarum ordinat, moderatur et ad fines suos dirigit, secundum sapientiam, justitiam et bonitatem suam ad nominis sui

gloriam et hominis salutem (Cal.). Hauptbeweisstellen dafür im A. T.: Ps. 46, 10; Ps. 66; 145, 13; Jes. 10 5 ff.; 43, 11 ff.; im N. T.: Akt. 4, 28; 17, 26; 1 Kor. 12, 6. — Die vier einzelnen Funktionen der provid. gubernatrix oder des weltregierenden Thuns Gottes sind (nach Quenstedt ꝛc.):

α) permissio, d. h. die Zulassung auch böser Handlungen (Ps. 18, 13; Röm. 1, 24. 28; 13, 25) — eine gegenüber dem schroffen Prädestinatianismus, welcher Gott als Ursache auch der Sünde denkt, notwendige und wichtige Bestimmung (vgl. Augsb. Konf. A. 19; Art. Smalc. III, 3, 319; F. C. a. 11, ꝛc.).

β) impeditio, d. h. die Verhinderung gottwidriger Selbstbestimmungen der Kreaturen (1 Mos. 20, 6; 3 Mos. 22, 12 ff.; Jos. 10, 12; 2 Sam. 17, 7; 2 Kön. 6, 26 ꝛc.).

γ) directio, die Lenkung sowohl guter als böser Handlungen zu gottgemäßen Zielen (1 Mos. 50, 20; 1 Sam. 9, 17; 10, 21; 1 Sam. 16, 7 ff.; Akt. 4, 28; Röm. 8, 28).

δ) determinatio, die Setzung und Wahrung bestimmter Grenzen für das Thun und Leiden der Kreaturen (Hiob 14, 5; Ps. 66, 7; Pred. 3, 2; Joh. 2, 4; Akt. 17, 26; Hebr. 12, 10).

Auf der Anerkennung der Thatsächlichkeit von Gottes Weltregierung beruht das persönliche Verhältnis der Menschen zu Gott als freier und vernünftiger, ihm ebenbildlicher Kreaturen, die nicht im Verhältnis des Thons zum Töpfer (Jes. 45, 9; Röm. 9, 21), sondern in dem der Knechte zum Herrn, der Unterthanen zum Herrscher, der Kinder zum Vater stehen. Eben hieraus fließt die Möglichkeit der Gebetserhörung, also Pflicht und Segen des Gebets, sowie der Ausschluß aller solcher Gegensätze zur christlichen Weltansicht, welche auf Leugnung des persönlichen höchsten Weltregierers hinauslaufen, wie des Fatalismus, des physikalischen Determinismus, des Mechanismus, einer deistischen oder atheistischen Zufallsdoktrin ꝛc. Nicht minder beruht auf der Anerkennung eines die Welt wirklich regierenden Gottes der Glaube an Wunder, d. h. an die Möglichkeit und Thatsächkeit derjenigen göttlichen Vorsehungsakte, die vom gewöhnlichen Gang des Geschehens im kreatürlichen Bereiche auf mehr oder minder auffallende Weise abweichen (Wirkungen nicht der provid. ordinaria, sondern der extraordinaria sive miraculosa).

Als Gegenstand dogmatischer Erörterung gehört das Wunder entschieden ins Kapitel von der Weltregierung Gottes, nicht ins Gebiet seiner welterhaltenden Thätigkeit. Aufs Bereich dieser letzteren verpflanzt, würde die Annahme wunderbarer, nicht naturgesetzlich vermittelter Wirkungen Gottes zur Zugrundelegung des bedenklichen, weder empirisch begründbaren noch logisch durchführbaren Systems der Occasionalursachen (Cartesius, Malebranche, Bayle) führen, welchem schon die Leibnitz'sche Schule als Verteidigerin des welterhaltenden Wirkens Gottes mittelst überall wirksamer Mittelursachen (causae secundariae) siegreich entgegentrat. Richtiger schon wird ein wunderbares, der Vermittlung von Sekundärursachen entbehrendes Walten Gottes im Bereiche seiner weltschöpferischen Thätigkeit und zwar nicht bloß der creatio prima sondern auch der cr. secunda angenommen. Das biblisch Begründete dieser Annahme erhellt aus der Benennung בְּרִיאָה „Schöpfung", womit 4 Mos. 16, 30 göttliches Wunderwirken in der Geschichte bezeichnet wird, einem Sy-

nonymum der bekannten übrigen Wundernamen der hl. Schrift, welche bald mehr das in ihnen offenbar werdende Kraftwirken Gottes bezeichnen (so גְּבוּרָה δύναμις, auch „Werke Gottes“, oder „Werke“ schlechthin ꝛc.), bald das auf menschlicher Seite durch sie hervorgerufene Staunen vorzugsweise betonen (פֶּלֶא oder נִפְלָאוֹת, θαυμάσιον, oder מוֹפֵת τέρας [monstrum]), bald endlich das Bedeutsame des betr. Vorgangs, sein Hinweisen auf etwas Außerordentliches in Gegenwart oder Zukunft hervorheben (אוֹת, σημεῖον; vgl. die mehrerlei lateinischen Bezeichnungen hiefür, wie signum, portentum, ostentum, prodigium). Dieser biblischen Grundlage entsprechend wird in der Kirchenlehre der Wunderbegriff als notwendig zwei Momente in sich schließend gefaßt: das Gewirktsein direkt durch göttliche Kraft und das Hinausgehen über den gewöhnlichen Naturverlauf. Vgl. Baiers Def. von miracula: „opera aut effectus praeter ordinem totius naturae producti quique non nisi divina virtute produci possunt,“ sowie den in Gemäßheit dieser Auffassung statuierten Stufenunterschied zwischen relativen und absoluten Wundern oder mirabilia und miracula, woran noch mehrere andere Distinktionen sich anschließen:

1. Miracula proprie dicta, i. e. eventus, quorum ratio e naturalibus viribus omnino repeti nequit; dagegen mirabilia, i. e. insoliti artis et naturae effectus, qui admirationem s. stuporem spectantibus movent. Jene können nur von Gott, diese auch von Kreaturen, z. B. Engeln oder (permittente Deo) von bösen Geistern vollbracht werden.
2. Miracula suspensionis, bestehend in Sistierung gewisser Naturgesetze, um dem beabsichtigten Wunder selbst den Weg zu bahnen, und mirac. restitutionis, Ausgleichungswunder zur Wiederherstellung der gestörten Naturordnung. Eine der älteren Kirche (vgl. Aug. de Civ. D. 21, 8) noch unbekannte scholastische Distinktion, zuerst eingeführt von Thomas, welcher sogar dreierlei Suspensionswunder unterscheiden zu müssen meinte; von den neueren ev. DD. und Apologeten als unnatürliche und schriftwidrige Subtilität mit Recht wieder fallen gelassen.
3. Miracula potentiae, äußere oder sinnfällige Wunderakte, und mir. praescientiae, Weissagungswunder, Prophetien: beide im Wirken der Propheten wie Christi und der Apostel vielfach Hand in Hand gehend, oder (wie Jes. 38, 8; Mt. 21, 19 ꝛc.) ganz in Eins zusammenfallend.
4. Miracula naturae, sichtbare Wunder, und mir. gratiae d. i. innerliche Wunder der Bekehrung und Lebenserneuerung; die ersteren überall den letzteren zu dienen bestimmt, die letzteren in der Schrift sowohl (s. bes. Mt. 11, 5; Joh. 1, 51; 14, 12) wie in der Kirchenlehre (Aug., Luth. ꝛc.) als die wichtigeren hervorgehoben. Der äußerliche Mirakelglaube oder vielmehr -Aberglaube des Katholizismus beruht wesentlich auf Verkennung und Verabsäumung dieser allein richtigen Wertschätzung der Wunder.

In der antinaturalistischen Wunderapologetik der Neueren begegnet man häufig einem Gegensatze zwischen präteritaler Fassung der Wunder, als bestehend in Akten oder Phänomenen der Rückkehr zum weltschöpferischen Thun Gottes und zur inkorrupten Naturordnung des Paradieses (vgl. 3 Mos. 16, 30; auch Jes. 11, 35. 65; Mk. 1, 13 ꝛc.), und zwischen futurischer Fassung, wonach die Wunder momentane Antizipationen der Zustände des himmlischen Jenseits oder „Kräfte der zukünftigen Welt“ sind (Hebr. 6, 5; vgl. Joh. 1, 51,

sowie Hugo's v. St. Viktor Definition: „Prodigium est, quod porro indigitat palingenesiam"). Welche dieser Auffassungsweisen man bevorzugen möge: ein Hereinwirken höherer Gotteskraft in unser ob des Sündenfalls in seiner Entwicklung gestörtes und geschädigtes irdisches Naturleben findet bei jedem Wunder statt. „Wunder auf Erden sind Naturgesetze im Himmel" (Jean Paul); in ihnen erfolgt „der Durchblick einer höheren Ordnung der Dinge durch die niedere Ordnung derselben, die Herauskehrung einer anderen, nach der Seligkeitswelt hingewendeten Seite der Naturwelt" (Vilmar). Die Ereignisse, die wir Wunder nennen, sind nur „Eruptionen des Vulkans, aus welchem Ewigkeits- oder Himmelskräfte einströmen in die Endlichkeit der Welt" (Kübel, Über den christl. Wunderglauben, 1883; vgl. denselben unten in der Apologetik, I, III, 4.

Im Anschluß an das Lehrstück von der Vorsehung Gottes wird herkömmlich und mit Recht die Lehre von den Engeln dargestellt, d. h. jener unsichtbaren Geistwesen (*ἀόρατα*, invisibilia, Kol. 1, 16), deren Erschaffung das Nicän. Symbolum gleich derjenigen alles Sichtbaren auf Gott zurückführt und deren übermaterielles, rein geistiges Wesen (vgl. auch Conc. Nic. II, 787: *ἀσώματοι ἄγγελοι*, und Conc. Lat. IV, 1215: natura spiritualis, im Gegensatz zur nat. corporalis s. mundana) bei den kirchlichen Dogmatikern verschiedentlich definiert wird. So z. B. Baier: „Angeli sunt substantiae spirituales, intelligentes, completae et finitae" (wo das Prädik. completae den Gegensatz der Engelnatur zur menschlichen Seele als einer an den Körper gebundenen subst. incompleta ausdrückt, das finitae aber auf das geschöpflich Beschränkte ihrer Existenzform hinweist); ähnlich Hollaz: „.... spiritus finiti, completi, conditi a Deo, intelligentes, voluntate liberi et ordinati ad obeundum grata Dei ministeria." Die letzte der hier aneinandergereihten eigenschaftlichen Bestimmungen charakterisiert die welt- wie heilsökonomische Mission und Bedeutung der Engel, gemäß dem Sinn der biblischen Namen מַלְאָכִים, *ἄγγελοι* (Boten) und *λειτουργικὰ πνεύματα*, Hebr. 1, 14 (vgl. überhaupt für das Biblisch-theologische: Hdb. I, 337 ff., 357, 376). — Während die an Stellen wie Eph. 1, 21; 3, 10; Kol. 1, 16; Röm. 8, 38 anknüpfende, aber das darin Angedeutete willkürlich fortbildende pseudodionysianische Einteilung der Engelwelt in drei dreistufige Rangordnungen (1. *θρόνοι, χερουβίμ, σεραφίμ;* 2. *ἐξουσίαι, κυριότητες, δυνάμεις,* 3. *ἀρχαί, ἀρχάγγελοι, ἄγγελοι*) zwar seitens der katholischen Scholastik und Mystik festgehalten, aber evangelischerseits als Produkt müßiger Spekulation verworfen wird, haben gewisse dogmatische Bestimmungen über Eigenschaften, Zustände und Funktionen der Engel auch in unserer kirchlichen Überlieferung bleibende Aufnahme gefunden.

1. Natura s. attributa angelorum (im einzelnen mit passenden Citaten aus der hl. Schr. u. bibl. Geschichte belegt):

a. Attr. negativa: indivisibilitas s. simplicitas, invisibilitas, immutabilitas, incorruptibilitas, illocalitas.

b. Attr. affirmativa: vis intellectiva, voluntatis libertas, facultas loquendi, potentia (i. e. vis operandi non miracula quidem, sed mirabilia, s. o.), duratio aeviterna (d. h. nicht anfangsloses, aber doch unvergängliches, dem Tode entnommenes Sein), ubietas definitiva, agilitas summa.

2. Status angelorum:

a. Stat. originalis, der uranfängliche gottbildliche Unschuldsstand (vergl. Hi. 38, 7), das angelologische Analogon zum Stat. integritatis auf anthropol. Gebiete;

b. Stat. originalem secutus, nämlich α) für die guten Engel: st. gloriae s. confirmationis; β) für die gefallenen Engel: st. indurationis s. damnationis (Joh. 8, 44; Jud. 6; 2 Petr. 2, 4).

3. Actiones angelorum, und zwar

a. ang. bonorum. Das Thun der guten Engel schließt in sich 1) actiones ad beatitudinem pertinentes: das selige Schauen Gottes und die anschauende Teilnahme an den Fortschritten seiner Heilsoffenbarung (nach Lk. 2, 13 f.; 15, 7. 10; 1 Petr. 1, 12 ꝛc.); 2) actiones quae ad ministerium (Hebr. 1, 14) spectant, bezüglich auf pii singuli, auf den stat. ecclesiasticus, politicus, oeconomicus, sowie aufs jüngste Gericht (Mt. 24, 31; 25, 31; 13, 41 ff.; 1 Thess. 4, 15 ff.);

b. ang. malorum. Auch den gefallenen Engeln oder dem Satan und seinen Dämonen werden, außer den sie quälenden Strafen (α. poenae privativae s. damni, und β. poenae positivae s. sensus) gewisse operationes zugeschrieben, unter göttlicher Zulassung vor sich gehend und betreffend entweder α) einzelne Menschen, als Objekte ihrer Verführung oder gar ihre Besitzergreifung (obsessio diabolica); β) den Stat. eccl., polit. oder oecon. (vgl. oben). — Näheres hierüber im folgenden Abschnitte.

Die modernen kritischen Angriffe auf den Locus von den Engeln gehen von ähnlichen Voraussetzungen eines naturalistischen Unglaubens aus, wie die auf die Wunder, weshalb der christlichen Apologetik hier ähnliche Aufgaben gestellt sind wie bei jenem angrenzenden Lehrstück. Beim Preisgeben des Offenbarungsglaubens überhaupt wird selbstverständlich auch der Glaube an unsichtbare Geistwesen außer und über der Menschheit hinfällig. Der moderne Pantheismus eines Strauß oder Hartmann weiß sie mit seiner Weltansicht ebensowenig in Einklang zu bringen, wie der Pyrrhonist oder Materialist, der nach Dubois-Reymonds Beispiel „furchtlos hineinblickt in das unbarmherzige Getriebe der entgötterten Natur". Eine nicht minder schwere Verirrung wie diese nackte Negation des Engelglaubens bilden die schwindelhaften Versuche des Spiritismus zur praktisch-empirischen Bewahrheitung der Existenz des Geistesreiches mittelst unlauterer nekromantischer Künste. Möglichst enger nüchterner Anschluß an die Zeugnisse der heil. Schrift ist der dem Vertreter des christlichen Theismus in dieser Frage einzig geziemende Standpunkt. Und in betreff umfassender biblischer Bezeugung steht das Lehrstück von den Engeln, mag es immerhin nicht zu den fundamentalen Artikeln des kirchlichen Systems gehören, hinter keinem andern Dogma zurück. Zwar nicht als Offenbarung, aber „als eine auf Thatsachen religiöser Erfahrung ruhende Überzeugung", (Kahnis) tritt die Engellehre der heil. Schrift A. und N. T.s uns entgegen. Ein vielstimmiger consensus gentium et philosophorum läßt sich wie fürs göttliche Dasein, die Trinität, die wesentlichen Haupteigenschaften der Gottheit und ihr weltschöpferisches Thun, so auch für dieses wichtige Stück des Glaubens an die Vorsehung Gottes erbringen.

Monographische Literatur.

Gottesbeweise (vgl. z. Tl. schon oben S. 62): Sam. Clarke, On the existence and attributes of God (Boyle-Vorlesſ., 1704; auch lat. als Beigabe zu J. Thomas' Historia Atheismi, 1713; später deutsch: Braunschweig 1756). Kant, Krit. der reinen Vernunft, 1781, und: Religion innerhalb der Grenzen der bl. Vernunft, 1793. Garve, Über das Dasein Gottes, Breslau 1802. K. Ph. Fischer, Die Idee der Gottheit, Stuttg. 1839. Bouchitté, Hist. des preuves etc. (oben, II, 345). Fortlage, Darstellung u. Kritik der Beweise fürs Dasein Gottes, 1840. Fricke, De argum. pro Dei existentia, 1846. J. Köstlin, Die Beweise fürs Dasein G.s, Theol. Stud. u. Kr. 1875, IV u. 1876, I. Carl Schultz, Die Beweise f. d. Das. G.s und die Gotteserkenntnis, Halle 1879. || Von kath. Seite: J. Wieser (S. J.), Die natürl. Gotteserkenntnis (Vierteljahrsschr. f. kath. Theol. 1879, IV). H. Roberfeld, Von der objektiven Beweisbarkeit und den Beweisen fürs Dasein Gottes (Tübinger theol. Quartalschr., 1881, II. IV). C. M. Schneider, Natur, Vernunft und Gott &c. nach Thom. v. Aquin), Regensburg 1883. E. Hering, Der letzte Grund der Dinge oder: Läßt das Das. Gottes sich beweisen? Hann. 1884. — Vgl. auch Ulrici, Gott u. die Natur a. a. O. (ob. S. 79); Ebrard, Apologetik, I, 198 ff.; Kahnis, Luther. Dk. I, 118 ff. (2. A.); Frank, System der christl. Wahrheit I, 98 ff.; O. Pfleiderer, Religionphilos. &c., S. 384 ff.; G. Runze, Grundriß &c. I, S. 48 ff.

Über den ontologischen Beweis insbesondere: F. Fischer, Der ontol. Beweis u. seine Geschichte, Bas. 1852. Joh. Huber, Die cartesian. Beweise vom Dasein Gottes, München 1854. R. F. Grau, in Vilmars Past.-th. Blätt. 1862, I. Elvenich, Die Bew. fürs Dasein G.s nach Cartesius, 1868. G. Runze, in d. Jahrb. f. prot. Theol. 1881, IV; und: Der ontolog. Gottesbeweis. Krit. Darstellung seiner Geschichte, Berlin 1882.

Kosmolog. Beweis: bes. Ulrici, S. 385 ff.; Pfleiderer, S. 389 ff. || Teleolog. Beweis: Conr. Hermann, Philos. der Geschichte, Lpz. 1870; vgl. dens. im „Ausland" 1884, Nr. 32. J. Stuart Mill, Three Essays: on Nature, on the Utility of Religion, on Theism, Lond. 1874. P. Janet, Des causes finales. Par. 1876. K. E. v. Baer, Über Zielstrebigkeit (Studien &c. II, S. 171 ff.). A. Mühry, Über die exakte Naturphilosophie, 2. A. 1880. Fr. Reiff, Gibt es einen Weltzweck?, Heilbronn 1881. || Moral. Beweis: Heman, Aphorismen über das Gewissen als Quelle des Gottesbeweises, Jahrb. f. d. Theol., III. Katzer, Der mor. Gottesbeweis nach Kant u. Herbart, Leipz. 1877. Killen, The conscience as a witness for Christ (Princeton Review, 1879, I). Alfr. Barry, Die natürl. Theologie (Bampton-Vorlesſ.), Gotha 1882 (Vorl. VII u. VIII).

Eigenschaften Gottes. Clarke (s. o.). Fénélon, Traité de l'exist. et des attributs de Dieu, 1718, 1732 u. ö. P. J. Andreae, Comment. de attributorum divinorum variis divisionibus earumque commodis et incommodis. Lugd. Bat. 1824. Elwert, Versuch einer Deduktion der göttl. Eigensch., Tüb. Ztschr. 1830. Bruch, Die Lehre v. d. göttl. Eigensch., Hamb. 1842. C. B. Moll, De justo attributorum Dei discrimine, P. I. Hal. 1854. A. Ritschl, Geschichtl. Studien zur christl. Lehre v. Gott, Jahrb. f. deutsche Th. 1865, II. W. Bender, Schleiermachers theol. Gotteslehre in ihrem Verh. zur Philos. untersucht &c., ebendas. 1873, IV.

Trinität. Alex. Alesius (schott. Scholastiker, Freund Melanchthons), Contra horrendas Serveti blasphemias, Lips. 1544. Bull, Defense of the Nicene Faith, 1685. Stillingfleet, Vindication of the Trinity, 2. edit., 1697 (gegen die Socinianer und Locke). Waterland, A crit. Hist. of the Athanas. Creed., 1724 (gegen Clarke). Jul. Sperber, Erkenntniß des dreieinigen Gottes n. der ganzen Natur. Berleburg 1731. W. Jones, On the Trinity, 1770. Tholuck, Die speculative Trinitätslehre des späteren Orients, 1826. F. Ch. Baur, Die Lehre von der Dreinigkeit und die Menschwerdung Gottes in geschichtlicher Entwicklung, 2 BB., 1841—43. Meier, Die Lehre von der Trinität in hist. Entwicklung 1844. Auch Dorner, Entwicklungsgesch. &c. 2. Aufl. 1845 - 1856. Zöckler, Theol. nat. I, S. 660 ff. W. Hanne, Die Idee der absol. Persönlichceit, 2 BB. Hannover 1865. Löwe, Gesammtertrag der neueren Forschungen über die Trinitätsl., JBB. f. d. Theol. 1863, I. Die Lehre v. d. h. Dreieinigkeit, Ev. KZtg. 1863, Nr. 56—60. L. Schöberlein, Die heil. Dreieinigkeit Gottes (in der Schrift: Die Geheimnisse des Glaubens, Heidelb. 1872). A. Scholkmann, Die Idee Gottes als des Dreipersönlichen, Berlin 1875.

Vom hl. Geist insbes.: Kahnis, Die Lehre vom hl. Geist, I, 1848. E. Guers, Der hl. Geist nach seiner Lehre und seinem Werk, für die Lehre und das Leben dargestellt, Bern 1866. Vgl. die dogmengesch. Werke von Pichler, Werner, Langen, Swete &c. (II, 316. 323).

Lehre v. d. Schöpfung. Apologet. Darstellungen der Schöpfungsgeschichte in den Werken von F. W. Schultz (1865), Pfaff (2 A. 1877), Zollmann (1869), Reusch (4. Aufl. 1876), Güttler (1878) &c. Für die spekulat. Behandlung des Schöpfungsdogmas bes.

wichtig: Frank, Syst. d. chr. Wahrheit, I, 271 ff., u. Dorner, System der chr. Glaubenslehre, I, 459 ff. || Für das Dogmenhistorische und Auslegungsgeschichtliche: Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theol. u. Naturw., 2 Bde., 1877—79, sowie überhaupt desselben Art. „Schöpfung" in PRE.[2]

Welterhaltung u. -Regierung. H. Sander, Über die Vorsehung, 3 BB. 4. A. 1801. M'Cosh, The Method of Divine Government, physical and moral, 1850, 10. ed. 1870. W. Woods-Smith, The Government of God, Lond. 1882 (methodistisch). Duke of Argyll, The Unity of Nature, Lond. 1884. Ders., The Reign of Law u. a. Schriften. Vgl. Frank u. Dorner a. a. O.

Wunder. A. F. C. Vilmar, Über den Begriff des Wunders, Past.-theol. Blätter 1862, S. 65 ff. R. Rothe, Zur Dogmatik, Goth. 1863. S. 54 ff. J. Köstlin, Zur Frage über das Wunder, Jahrbb. f. d. Theol. 1864, S. 205 ff. — Güder, Über d. Wunder, Bern 1868. U. Stutz, Über Wunder vom naturw. Standpunkte, 1882. Fr. Lütze, Über das Wunder (Programm), Chemnitz 1882. R. Kübel, Über den chr. Wunderglauben, Stuttg. 1883. Zur älteren hieher gehör. Literatur vgl. Zöckler, Gesch. der Bez. II, S. 70 f., 416 ff., 566.

Angelologie. Ode, Tractati de angelis, 1739. Schmidt, Hist. dogmatis de angelis tutelaribus (in Illgens Denkschrift der hist.-theol. Gesellsch. 1817, Nr. 2). Keil, Opusc. acad. (1821), p. 531 ff. Chr. Blumhardt, Über die Lehre v. d. Engeln (in Vilmars Past.th. Blätt. 1865, I). Sim. Newcomb, The Course of Nature, St. Louis 1878. J. H. Oswald (kath.), Angelologie, Paderb. 1883. Sonstige hieher gehör. Literat.: Gesch. der Bez. ꝛc. II, 67 ff., 427 ff.

2. Der Glaubenslehre zweiter Teil: Die Lehre vom Menschen und der Sünde (Anthropologie).

Der Mensch ist laut 1 Mos. 1, 26 ff., vgl. 2, 7, als Abschluß der Organismenschöpfung, somit als Ziel und Krone der gesamten irdischen Kreaturenwelt von Gott ins Dasein gerufen worden. Gottbildlichkeit und Herrscherberuf in Bezug auf die niedere Natur bilden sein Eigentümliches nach jenem ersten (elohistischen) Bericht über seine Erschaffung; unmittelbare Wesensverwandtschaft mit Gott als dem Urheber seines Natur- und Geisteslebens hebt der zweite (jahvistische) Bericht als für sein Werden und Wesen charakteristisch hervor. Es gilt diesen gottähnlichen und gottverwandten Wesensbestand des Menschen zunächst an sich zu betrachten, sodann die durch die Sünde an ihm hervorgebrachte Störung und Trübung ins Auge zu fassen. Als integrierende Hauptteile der christlichen Anthropologie ergeben sich sonach die Lehrstücke vom Urstand und von der sündigen Verderbnis des Menschen.

I. **Vom Urstand (De statu integritatis).** Der erste Mensch ist nach 1 Mos. 2, 7 zur „lebendigen Seele" (נֶפֶשׁ חַיָּה) dadurch geworden, daß Gott ihn als „Staub von der Erde" (עָפָר מִן־הָאֲדָמָה) bildete und ihm „lebendigen Odem" (נִשְׁמַת חַיִּים) einblies. Es liegt hierin

a) was des Menschen **Leiblichkeit** betrifft, der Hinweis auf eine substantielle Wesensgemeinschaft unserer Natur mit derjenigen der niederen Erdengeschöpfe (vgl. 1 Kor. 15, 47: *ἐκ γῆς χοϊκός;* auch Joh. 3, 6: *σάρξ ἐκ τῆς σαρκός;* 2 Kor. 5, 1: *ἐπίγειος οἰκία τοῦ σκήνους;* Hiob 10, 8 ꝛc.). Die evolutionistische Betrachtungsweise des Darwinismus findet in diesem Erdenursprung des Menschen nach seiner Leibesseite einen gewissen Anknüpfungspunkt. Aber sowohl darin, daß Gott selbst der Bildner des Menschen ist, wie in der allgemeinen Bezeichnung dessen, woraus des letzteren Bildung erfolgt, als „Staub von der Erde" und nicht etwa als Tierleib oder gar als

bestimmtes Tier vom Bereich der Wirbeltiere (als „schmalnasiger Affe“, gemäß jener Theorie), liegt der tiefgreifende Unterschied zwischen dem biblischen und dem modern naturalistischen Evolutionismus. — Ferner ergibt sich aus 1 Mos. 2, 7

b) für das Geistwesen des Menschen ein direktes Ausgegangensein desselben von Gott, übereinstimmend mit 1 Mos. 6, 3; Hiob 27, 3; 32, 8; 33, 4; 34, 14 f.; Pred. 3, 19; 12, 7 (vgl. auch das Apostolische; „in Ihm leben, weben und sind wir“ &c. Akt. 17, 28). Nicht ohne weiteres identisch mit dem schaffenden und belebenden Gottesgeiste ist der Geist des Menschen. Er wird vielmehr von jenem bestimmt unterschieden als geschöpfliche Lebensmacht im Menschen (3 Mos. 16, 22; 27, 16; 1 Kor. 2, 11; Röm. 8, 26; Hebr. 12, 9; Jak. 2, 26 &c.). Mit seiner Bezeichnung als πνεῦμα (רוּחַ) wechselt der Name ψυχή (נֶפֶשׁ) als gleichbedeutend vielfach ab (Mt. 10, 28; 27, 50; Akt. 20, 10: 1 Petr. 2, 11 &c.), wird aber andererseits auch wieder vom πνεῦμα unterschieden; so nicht bloß in jener Grundstelle 1 Mos. 2, 7, sondern auch 1 Thess. 5, 23; Hebr. 4, 12. Als substanziell verschieden dürften aber Seele und Geist auch an diesen letzteren Stellen kaum gefaßt sein, vielmehr nur als zwei verschiedene Seiten (eine niedere und eine höhere) des nämlichen geistigen Innenlebens. Hier erhebt sich nun die wichtige Frage: Ob Dichotomie oder Trichotomie? — Das Übergewicht der Schriftzeugnisse scheint zu Gunsten nicht einer tricho- sondern einer dichotomischen Auffassung des Menschen zu sprechen; vgl. Ausdrücke wie „Leib und Seele“ (Mt. 10, 28) oder „Leib und Geist“ (1 Kor. 5, 3; 6, 20), sowie die Entgegensetzung eines ἔσω ἄνθρωπος und eines ἔξω ἄνθρωπος; 2 Kor. 4, 16. Nichtsdestoweniger liegt in jenen an den Schöpfungsvorgang 1 Mos. 2, 7 erinnernden Aussprüchen des 1 Thess.- und des Hebr.-Briefs ein gewichtiges Zeugnis dafür vor, daß die Psyche, als niederer, in den somatischen Organismus tiefer verflochtener Faktor des menschlichen Innenlebens, vom Pneuma als höherem, mehr dem Göttlichen zugekehrtem und direkter gottverwandtem Faktor unterschieden werden kann und für gewisse Fälle von ihm unterschieden werden muß. Es gibt Zustände des ἔσω ἄνθρωπος, Entwicklungsphasen des menschlichen Innenlebens, wo noch der psychische Faktor vorwiegt, und gibt andere Zustände, wo, dank göttlicher Gnadenwirkung, der pneumatische Faktor vorwiegt. Aus einem psychisch gearteten soll der Mensch mehr und mehr zu einem geistig gearteten werden: vgl. 1 Kor. 15, 46 mit K. 2, 14 f. desselben Briefs; auch die Distinktion zwischen πνεῦμα und νοῦς (Luther: „Geist und Sinn“ ebendas. 14, 14. 15). Insbesondere der feierlich zusammenfassende, an trinitarische Formeln wie 2 Kor. 13, 13; Eph. 4, 4—6 &c. (vgl. oben S. 88) erinnernde Ausspruch 1 Thess. 5, 23 sichert der trichotomischen Betrachtungsweise ihr Recht neben der Dichotomie, mag dasselbe immerhin ein bedingtes und beschränktes Recht sein.

Der Mensch ist laut 1 Mos. 1, 26 „im Bilde und nach der Ähnlichkeit“ seines Schöpfers gemacht. Es liegt im Hinblick auf diese, das ursprüngliche Verhältnis des geschöpflichen Abbilds zu seinem himmlischen Urbilde hervorhebende Stelle unmittelbar nahe, den menschlichen Wesensbestand wenn nicht trinitarisch, doch trichotomisch zu denken. Und in der That hat diese Betrachtungsweise, wie sie an jenen Schriftzeugnissen ihre Stütze findet, so auch in der kirchlichen Überlieferung von jeher ihre Anhänger gehabt. In vornicänischer Zeit er-

scheint die trichotomische Betrachtungsweise noch als die vorherrschende; Justin, Tatian, Irenäus, die Alexandriner huldigen ihr. Nur Tertullian (adv. Hermog. 11; De anim. c. 10 etc.) stellt ihr, wohl wegen der vom häretischen Gnostizismus aus ihr gezogenen sittlich bedenklichen Folgerung vom Vorhandensein dreier Menschenklassen: der Hyliker, Psychiker und Pneumatiker, eine streng dichotomische Betrachtungsweise entgegen. Eben dieser wandten seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts auch die griechischen Väter überwiegend sich zu, um des Mißbrauchs willen, welchen Apollinaris v. Laodicäa auf christologischem Gebiete mit der Trichotomie getrieben hatte (vgl. DG., S. 310). Von Gregor v. Nazianz, Chrysostomus, Nemesius, Joh. v. Damaskus im Morgenlande, sowie von Hilar., Ambros., Hier., Aug., Greg. im Abendlande bevorzugt, gelangte der anthropologische Dualismus in der Scholastik des Mittelalters zur Alleinherrschaft. Auch durch die nachreformatorische Zeit hindurch behauptete er sich in entschiedener Vorherrschaft. Dies jedoch nicht, ohne daß auch die Trichotomie immer wieder von Zeit zu Zeit angesehene Vertreter gefunden hätte, wie schon im Mittelalter einen Joh. Tauler („Der Leib sollte der Seele Knecht sein, diese aber die Magd des Geistes, und der Geist ein Abdruck Gottes 2c."); wie unter den Reformatoren Melanchthon und auch Luther, aus dessen Schriften, neben manchen dichotomischen Aussprüchen, auch bedeutsame Vota zu Gunsten der Trichotomie sich entnehmen lassen; so besonders aus seiner Auslegung das Magnifikat (E.A. 45, 220 f.): „Die Schrift teilt den Menschen in drei Teil, da St. Paulus 1 Theſſ. sagt: „Gott, der ein Gott des Friedens ist, mache euch heilig durch und durch" 2c. Und ein jeglicher dieser dreier, sampt dem ganzen Menschen, wird auch geteilt auf eine andere Weise in zwei Stück, die da heißen Geist und Fleisch, wilch Teilung nit der Natur sondern der Eigenschaft ist," d. i. „die Natur hat drei Stuck: Geist, Seel, Leib und mugen allesampt gut oder bos sein. das heißt dann: Geist und Fleisch sein, davon jetzt nit ist zu reden" 2c. — Auch noch unter den neueren positiv gerichteten Theologen steht einer Mehrzahl von Verteidigern der Dichotomie (wie Hahn, Harleß, Hofmann, Thomasius, Ebrard, Tholuck, Nitzsch, Beck 2c. — in England besonders Laidlaw, The Bible doctrine of Man, Edinb. 1880) eine beachtenswerte Majorität warmer Trichotomisten gegenüber, welche entweder unter Zurückgehen auf 1 Theſſ. 5 und auf die mystisch-theosophische Tradition (Paracelsus, J. Böhme, Pascal, G. Arnold, Zierold, Swedenborg) die Auffassung des menschlichen Wesensbestands als einer Dreifaltigkeit entschieden bevorzugen — so J. F. v. Meyer, Olshausen (De nat. hum. trichot., 1825), Usteri, Meyer, Neander, J. P. Lange, Göschel, Delitzsch, Rudloff, Martensen — oder doch ähnlich wie Luther die trichotomische Auffassung als neben der Dichotomie berechtigt und mit ihr vereinbar zu erweisen suchen (so bes. Frank, Syst. d. chr. Wahrh., I, 369 ff.).

Gleich der Frage: ob Dichotomie oder Trichotomie? hat die nach der Art der Fortpflanzung des Menschengeschlechts bis herab in die neueste Zeit eine verschiedene Beantwortung gefunden. Drei Hauptansichten hierüber sind aufgestellt worden:

1. Der Präexistenzianismus, die Annahme eines Hineinerschaffenwerdens vorzeitlich existierender Seelen in die werdenden Erdenleiber, hatte wichtige

vorchristliche Vertreter an Plato (im Phaed., in B. VII der Polit., ꝛc.) und Philo, wurde in der altchristl. Tradition bes. durch Origenes, Synesius und Nemesius vertreten, später u. a. durch Jos. Glanvil, H. More († 1678) und die Cambridger Platonikerschule, durch Lessing (Erz. d. Menschengeschl. § 94), Kant (Relig. innerh. der Grenzen der bl. Vernunft), bedingterweise selbst Schopenhauer (vgl. dessen Ausspruch: „Wir haben gewacht und werden wieder wachen. Das Leben ist eine Nacht, die ein langer Traum füllt“ ꝛc.); ferner durch Schelling, J. H. Fichte, Jul. Müller (L. v. d. Sünde) u. J. Sécrétan (Philos. de la liberté, 1872). Die orthodox-kirchliche Tradition hat diese des Schriftgrundes entbehrende, mit 1 Mos. 3; Röm. 5, 12 ff. unvereinbare Spekulation stets mit Entschiedenheit von sich gewiesen. Vgl. die Verurteilung des Origenismus durch das 5. ökum. Konzil 553, sowie neuere luth. Kontroversschriften, wie die gegen H. More gerichteten v. Chr. Sandius (De orig. animae) ꝛc., vgl. Schomer, Colleg. novissimum controversiarum (Rost. 1711), p. 154.

2. Der Traducianismus, oder die Lehre vom Sichfortpflanzen der Seelen mit den Leibern, auf zahlreichen Schriftzeugnissen beider Testamente fußend (1 Mos. 5, 3; Ps. 51, 7; Hi. 14, 4; Röm. 5, 12; Hebr. 7, 10; Akt. 17, 24 ff.), hatte im kirchlichen Altertum an Tertullian, Athanas., Greg. v. Nyssa entschiedene Vertreter, an Augustin und Gregor d. Gr. wenigstens bedingte und teilweise Anhänger. Er wurde, nachdem im MA. ausschließlich creatianische Anschauungen geherrscht hatten, durch Luther und die luth.-dogmatische Tradition wieder in seine Rechte eingesetzt und ist noch jetzt die bei rechtgläubigen Lutheranern überall bevorzugte Annahme: s. bes. Frank I, 383 ff.

3. Creatianisch, eine jedesmal neue Hineinerschaffung der Seelen in ihre Leiber beim Moment der Empfängnis behauptend (unter Berufung auf Schriftstellen wie Jes. 57, 16; Jerem. 38, 16; Ps. 119, 73; 139, 15 ff.; und bes. auf Joh. 5, 17), lehrten im Altertum außer den Häuptern des Pelagianismus (insbes. Julian v. Eclan.) auch orthodoxe Väter wie Lactanz, Ambrosius, Hieronymus ꝛc. Da Augustin und Gregor d. Gr. der Annahme keinen entschiedenen Widerspruch entgegensetzten, gelangte dieselbe im MA. zur Alleinherrschaft, die sie auch in der neueren röm. Tradition behauptet hat. Auch die meisten Reformierten (im Anschlusse an Calvin und bes. an Beza, der die traducian. Ansicht eine doctr. perabsurda nannte) lehren creatianisch. — Neuestens hat das schon bei Aug. (Ep. ad Optat. Mil., c. 6. 7) gelegentlich hervortretende, von Calixt (De animae creatione) wieder aufgenommene Streben, die Wahrheiten des Traducianismus und des Creatianismus beide in eins zusammenzufassen, viele Anhänger gefunden (Nitzsch, Rothe ꝛc.). Wesentlich das Gleiche wollen St. Martin, Günther, Baader (Werke, Bd. XII, S. 226), Frohschammer (Über den Urspr. der Seelen 1854) u. a. Katholiken mit ihrem Versuche einer Fortbildung des Traducianismus zu einem rationelleren, mehr natürlich vermittelten „Generatianismus“, behufs dessen Begründung z. Tl. auch an die moderne biologische Forschung angeknüpft wird. Wie denn allerdings der auf naturw. Gebiete jetzt herrschende Evolutionismus mit der traducian. (generatian.) Denkweise mehr Fühlung hat als mit der schroff supranaturalistischen des Creatianismus, aber freilich nur dann seine von Haus aus materialistische Färbung abstreift, wenn auch ein gewisses creatianisches Element, bestehend in Anerkennung eines individualisierenden Mitwirkens der

göttlichen Schöpfermacht bei jedem Zeugungsakte (nach Ps. 139, 15—17) ihm einverleibt wird.

Voraussetzung übrigens sowohl des Traducianismus wie des Creatianismus ist die Annahme einer ursprünglichen Einheit oder einpaarigen Erschaffung des Menschengeschlechts, seines Entstammtseins von Einem Blute (Akt. 17, 26) und Ausgegangenseins von Einem Schöpfungsherde (vgl. 1 Mos. 1, 28; 2, 21; 4, 1 ff.; 5, 1 ff.). An diesem biblischen Monogenismus hält die rechtgläubige Tradition sämtlicher Kirchenparteien entschieden fest, im Gegensatze sowohl zum Präadamitismus Peyreres (1655) wie zu den verschiedenen neueren Formen des Coadamitismus oder Polygenismus. Eine besonnene evolutionistische Biologie (vertreten z. B. durch Quatrefages; auch selbst durch bedingte Anhänger des Darwinismus wie Peschel, Huxley, W. Smyth) kommt auch auf diesem Punkte der offenbarungsgläubigen Theorie begünstigend entgegen. Jedesmaliges Handinhandgehen von naturwissenschaftlichem Descendenzglauben und monogenistischer Theorie des Menschheitsursprungs findet freilich keineswegs statt; denn Schaaffhausen, Caspari, Vogt u. a. lassen ihre Transformation der Simiaden zu Menschen nicht in bloß Einem, sondern in mehreren oder gar vielen Individuen zumal vor sich gehen (vgl. Gesch. der Bezieh. II, 773 f.). — Annehmbar für das christl. Bewußtsein ist keine Form des Polygenismus, weder die rohere transformistische des darwin. Materialismus, noch die apologetisch vermittelnde des Präadamitismus. Dem Einen gottmenschlichen Heiland kann nur Ein Menschheitsstammvater entsprochen haben; der Eine letzte Adam vom Himmel fordert notwendig Einen ersten Adam von der Erde (1 Kor. 15, 22. 45—47; Röm. 5, 12 ff.).

Unsre bisherige Betrachtung des Menschen nach seinem Integritätsstande sah vom Gegensatz desselben zum sündig infizierten Zustande der Menschheit, wie sie sich geschichtlich entwickelt, noch ab. Dagegen behandelt der kirchl.-dogm. Locus De statu integritatis (unter Zurückstellung der Fragen nach den menschl. Wesensfaktoren Leib, Seele, Geist, nach Traducianismus &c.) wesentlich nur den Urstand als heiligen, im vollen Sinn gottbildlichen und noch nicht sündig verderbten, also die religiös-ethische Urbeschaffenheit des Menschen oder seine ursprüngliche Gerechtigkeit.

Justitia originalis (wofür Augustin, De peccatorum meritis et remissione II, 37 noch „just. prima“ setzt) ist nach Apol. der A. C. p. 80 jene höhere, seit dem Sündenfall verlorene Ausrüstung des Menschen, kraft deren er außer einer vollkommeneren Leibesbeschaffenheit (aequale temperamentum qualitatum corporis) die Geistesgaben einer höheren Gotteserkenntnis, Gottesfurcht und vertrauenden Hingabe an Gott oder wenigstens das volle ungestörte Vermögen zu dem allem besaß (haec dona: notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi). Diese vollkommene Urbeschaffenheit des Menschen identifiziert Melanchthon ebendaselbst durch Verweisung auf 1 Mos. 1, 27 mit dem göttl. Ebenbilde, zu welchem der Mensch ursprünglich erschaffen worden. Und zwar thut er dies ohne zwischen den Ausdrücken imago und similitudo (= צֶלֶם *εἰκών*, u. דמות *ὁμοίωσις*) einen Unterschied zu machen — hierin abweichend von der röm. Kirchenlehre und einigen Reformierten (Petr. Martyr, Zanch., Ursin., Fr. Junius &c.), welche der durch Irenäus, Clem., Orig., Aug. aufgebrachten willkürlichen Distinktion

sich anschließen, wonach imago den natürlichen oder unverlierbaren Faktor des Gottesbildes, similitudo seine höhere geistliche Seite, die seit dem Falle verloren wäre, bedeuten sollte. Diesen grundlegenden Bestimmungen der Apologie sowie den noch etwas ausgeführteren der F. C. (p. 519. 579 M.) folgend, beschreiben die orthodox-lutherischen Dogmatiker die ursprüngliche Vollkommenheit oder Gottbildlichkeit in wesentlicher Übereinstimmung so wie Hollaz: Status integritatis fuit prima, eaque felicissima hominis ad imaginem Dei creati, conditio. Imago Dei est perfectio naturalis, in excellente conformitate cum Deo prototypo, sapientia, justitia, puritate, immortalitate et maiestate consistens, primis hominibus concreata, ut Creatorem vere agnoscerent pieque colerent etc. Vgl. Quenstedts noch subtileren Schematismus, wonach zur just. orig. gehören

1) principalis conformitas c. Deo, sita in anima,
 a) conformitas intellectus (1 Mos. 2, 19. 23; Kol. 3, 10);
 b) conformitas voluntatis (Eph. 4, 24);
 c) conf. appetitus sensitivi (1 Mos. 2, 25).

2) secundaria conformitas, sita
 a) in hominis corpore: impassibilitas et immortalitas (1 Mos. 2, 17. 25);
 b) extra hominem: dominium in creaturas inferiores (1 Mos. 1, 26; 2, 19).

Das Anerschaffensein (concreatum esse) des göttlichen Ebenbilds wird, übereinstimmend mit F. C. l. c. (auch Con. Saxon. 2, p. 53; vgl. Luther Comm. in Gen. c. c. 3 etc.) gegenüber der römischen Theorie betont, wonach nur jenes niedere oder natürliche Gottesbild, die imago divina oder die pura naturalia der Scholastiker, dem ersten Menschen anerschaffen, die höhere Gottbildlichkeit oder similitudo Dei oder iustitia originalis aber als eine übernatürliche Gnade oder ein donum superadditum (Cat. R. I, 2, 18: „admirabile donum") ihm hinzugeschenkt worden sei, um nach dem Sündenfalle ihm wieder entzogen zu werden. Wird sonach jene unnatürliche, ursprünglich aus Mißdeutung der Stelle בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ geflossene Spaltung des Begriffs der Gottbildlichkeit in der römischen (und griechischen) Kirchenlehe lutherischerseits und ebenso von den meisten Reformierten verworfen, so wird darum doch ein mehrfacher Sprachgebrauch hinsichtlich des göttlichen Ebenbilds eingeräumt, wonach dasselbe teils substantiell, zur Bezeichnung des Sohnes als des absoluten Bildes der Gottheit (2 Kor. 4, 4; Kor. 1, 15; Hebr. 1, 3), teils accidentell oder relativ gebraucht werde; in letzterem Falle stehe es wieder bald allgemeiner, von der auch nach dem Falle uns noch verbliebenen allgemeinen Gottähnlichkeit (wie sie 1 Mos. 5, 7; 1 Kor. 11, 7; Jak. 3, 9 erwähnt wird), bald spezieller, von unserer einstigen paradiesischen Vollkommenheit. Vgl. Hollaz: Imago Dei accidentalis sumitur generaliter et abusive pro generali quadam analogia aut convenientia cum Deo, specialiter et proprie pro excellenti et simillima conformitate cum Deo archetypo.

Unvereinbar mit dem lutherisch-kirchlichen Begriffe vom göttlichen Ebenbilde ist die naturalistische Einschränkung desselben auf eine gewisse naturbeherrschende Machtstellung (dominium in bruta) bei den Socinianern und Arminianern; desgleichen seine Abschwächung zu einem nur relativ reineren und besseren (eth.) Zustande des Menschen in der Urzeit, wie bei den meisten Rationalisten. Dagegen dürfte gegen eine mehr potentielle (anlagemäßige)

als essentielle Fassung der einzelnen im göttlichen Ebenbild enthaltenen Vollkommenheiten, insbesondere der intellektuellen und der des religiösen Bewußtseins, nichts Wesentliches einzuwenden sein. Für diese seitens supranaturalistischer Dogmatiker (z. B. Reinhards) vollzogene Modifikation des Begriffes spricht vieles in der biblischen Urgeschichte selbst; vgl. auch Mel. in obiger Stelle der Apol.: „aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi". — Gegenüber der materialistischen und darwinistischen Natur- und Geschichtsauffassung, welche jede ursprüngliche Vollkommenheit überhaupt leugnet, also das ganze Lehrstück vom Urstande über Bord wirft, ist der Traditionsbeweis ex consensu gentium, wie er in den Sagen fast sämtlicher außerchristlicher Kulturvölker der älteren wie neueren Zeit, betreffend ein goldenes Zeitalter oder einen paradieseähnlichen Glückszustand an der Spitze der Menschheitsentwicklung, zu Tage tritt, von nicht geringer Bedeutung. Vgl. die von mir S. 84 ff. der unten genannten Monographie über den Urstand gebotene Zusammenstellung.

II. **Vom Sündenstand (De statu corruptionis).** Den Verlust der ursprünglichen Vollkommenheit und den Eintritt des gegenwärtigen, der Macht der Sünde und des Todes unterworfenen und erlösungsbedürftigen Zustandes der Menschheit bewirkte der Übertretungsakt des ersten Menschenpaares, den man als den Sündenfall oder den Fall schlechtweg (*παράπτωμα*, Röm. 5, 15 u. ö.) bezeichnet. Vgl. Hollaz: Peccatum primum hominum sive lapsus est transgressio legis paradisiacae, qua homines protoplasti interdictum divinum de non comedendo fructu arboris scientiae boni et mali, a diabolo persuasi et voluntatis libertate abusi, violarunt inque se et posteros suos, amissa imagine divina, grandem culpam et reatum poenae temporalis et aeternae derivarunt. Wie aus dieser Definition und den ähnlichen Darstellungen der übrigen Dogmatiker hervorgeht, wird die biblische Erzählung vom Sündenfalle zu Grunde gelegt, in der nämlichen streng thatsächlichen, selbst an den Details ihrer äußeren Einkleidung festhaltenden Auffassung, welche auch das N. T. durch Aussprüche wie Joh. 8, 44; (vgl. auch Mt. 23, 35: das Blut Abels des Gerechten), Röm. 5, 12; 2 Kor. 11, 3; 1 Tim. 2, 14; Apok. 12, 9 bethätigt. Hieraus ergeben sich folgende nähere Bestimmungen hinsichtlich der Ursache, des Wesens, der Wirkungen und der verschiedenen Formen oder Arten der Sünde.

1. Ursache der Sünde ist nicht etwa Gott selbst, wie der supralapsarische Prädestinationsglaube lehrt (vgl. u.), sondern der Mensch selbst kraft seiner verkehrten von Gott sich abwendenden Willensbestimmung, welche durch den verführenden Einfluß des Satans hervorgerufen wurde. Vgl. zunächst die Schriftzeugnisse wider die Annahme einer Urheberschaft Gottes in Bezug auf die Sünde (Ps. 5, 5; Jes. 45, 12; Sach. 8, 17; 1 Joh. 1, 5; Jak. 1 13 f.) sowie für die verführende Thätigkeit des Satans und seiner Dämonen (Hauptst. für den Sündenfall Satans als dem des Menschen bereits vorhergegangen: Joh. 8, 44, womit zusammenzunehmen 1 Mos. 3, 14 f.; Hi. 1. u. 2; Lk. 10, 18; Mt. 25, 41; Jud. 6; 2 Petr. 2, 4; Apok. 12, 9). Sodann die im gleichen Sinne gehaltenen Erklärungen der Symbole, vor allen Augsb. Konf. a. 19: Tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum, quae non adiuvante Deo avertit se a Deo (vgl. A. Sm. III, p. 319; F. C. a. II u. XI) und der Dog-

matiker; s. besonders Hollaz: Causa peccati primi non est Deus, sed diabolus suasor et homo transgressor legis divinae. persuasione, diaboli victus.

2. Das Wesen der Sünde erläutern schon die biblischen Namen חֵטְא, חַטָּאת = *ἁμαρτία, ἁμάρτημα;* שְׁגָגָה, מַעַל, = *παράβασις, παράπτωμα;* עָוֹן, רֶשַׁע, *ἀνομία, ἀδικία;* פֶּשַׁע *ἀσέβεια*, u. s. f. (Handb. I, 340 f.), sowie die übrigens nicht als eigentliche Definition zu fassende Erklärung des Apostels: *Ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία* 1 Joh. 3, 4. Im Begriff des Ungehorsams gegen den heiligen Gotteswillen vereinigen sich alle Hauptmerkmale, welche zum Wesen der Sünde gehören. Vgl. schon Tertull. adv. Marc. II, 2: electio suae potius, quam divinae sententiae; ferner Melanchthon: Defectus, vel inclinatio vel actio pugnans cum lege Dei; Calov: illegalitas s. difformitas a lege etc. Sodann von den Begriffsbestimmungen der Neueren besonders die von J. Müller: „Abwendung von der Liebe Gottes zur Selbstsucht“ (ähnlich Weizsäcker: „Weltliebe statt Gottesliebe, als Selbstsucht und Sinnlichkeit erscheinend“). — Hauptsitz der Sünde ist das von Gott abgewendete und selbstsüchtig gewordene Geistesleben des Menschen, aber infolge desselben ist ebenso auch das Leibesleben zum beständigen Sitz und Herd sündiger Regungen geworden. Also: primaria sedes peccati est anima, — —, secundaria corpus. Schon bei der ersten Sünde im Paradiese wirkten (nach 1 Mos. 3, 5. 6) sie beide zusammen; der falsche Zug nach oben und der falsche Zug nach unten, oder Selbstsucht in Gestalt des Hochmuts und Selbstsucht in Gestalt der bösen Lust (vgl. 1 Joh. 2, 16). Entschieden verwerflich sind die modernen Begriffsbestimmungen, welche die Sünde als in ihrer Urform ganz und gar in der Sinnlichkeit wurzelnd fassen, sie also für einen notwendigen Durchgangspunkt der menschlichen Geistesentwicklung erklären. So die Hegelsche Schule mit ihrer Darstellung der Sünde als der „notwendigen Selbstentzweiung des endlichen Geistes“, durch welche jeder hindurchgehen müsse; Schleiermacher (Sünde sei „eine durch die Selbständigkeit der sinnlichen Funktionen verursachte Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes“); Rothe, nach welchem alle Sünde notwendig zuerst in Form der Sinnlichkeit und dann erst in Form der Selbstsucht auftritt; Lipsius (Sünde sei der „aus dem Wesen des endlichen Geistes überhaupt sich erklärende unvermeidliche Hang zum Sündigen“ ꝛc.). Es sind das lauter Einseitigkeiten, wodurch unter Preisgebung der biblischen Grundlage das ethische Schuldmoment des menschlichen Sündezustandes, wenn nicht im einzelnen doch in Bezug aufs Ganze, ungehörig und nicht ohne bedenkliche Konsequenzen verringert wird. Verwandter Art waren unter den älteren Heterodoxien auf diesem Gebiete einerseits Zwinglis Abschwächung des Erbsündebegriffs mittelst Darstellung des menschlichen Sündeverderbens als eines an sich schuld- und harmlosen moralischen Erbübels („Presten“, morbus), andrerseits des Flacius, der Katharer, sowie der alten Manichäer Auffassung der Erbsünde als zur Substanz des Menschen gehörig. Der letzteren Irrlehre liegen freilich nicht (wie jenen modernen philosophischen Theorien) pantheisierende, sondern dualistisch gerichtete oder überspannt diabolologische Prämissen zu Grunde.

3. Als Folge oder Wirkung des Sündenfalls gibt die Kritik zunächst im allgemeinen oder unter Hervorhebung des formalen Gesichtspunkts das Verhaftetsein unter Gottes Zorn an (vgl. Röm. 1, 18; Eph. 2, 3 ꝛc.),

welches sich darstelle als Verschuldung (reatus culpae) und als Straffälligkeit (reat. poenae). Vgl. Hollaz: Reat. culpae est obligatio, qua homo propter actum legi morali difformem sub peccato et macula (quae peccatori adhaeret) quasi constrictus tenetur, ut ab illo actu peccator detestabilis censeatur et denominetur. Und ferner: Reat. poenae est obligatio, qua peccator a Deo judice irato obstrictus tenetur ad sustentandam vindictam culpae non remissae. — Nach ihrer materialen Seite oder in ihrer historischen Erscheinungsform stellt die Folge des Sündenfalls sich dar als von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzender sündeverderbter Zustand der Gesamtmenschheit oder als **Erbsünde** (Geschlechtssünde — malum haereditarium [E. C. I, 9], oder peccatum originale s. vitium originis, nach einem zuerst bei Tertullian De anim, c. 41 vorkommenden Ausdruck). Für die bibl. Begründung dieses Begriffs vgl. bes. 1 Mos. 6, 5; 8, 21; Ps. 51, 7; Hi. 14, 4; Spr. 20, 9; Pred. 7, 20; Mt. 15, 19; Joh. 3, 6; Röm. 5, 12 ff.; 7, 7 ff.; Eph. 2, 3; 1 Joh. 1, 8 ff. Wegen der evangelisch-orthodoxen Ausführung des Lehrstücks siehe (außer den lehrreichen, obschon keine eigentliche Definition bietenden Symbolstellen C. Aug. a. 2; Apol. p. 77 ff; AA. Sm. III, 1; F. C. a. I) bes. Hollaz: Pecc. orig. est privatio justitiae originalis, cum prava inclinatione coniuncta, totam hum. naturam intime corrumpens, ex lapsu primorum parentum derivata et per carnalem generationem in omnes homines propagata, ipsos ineptos ad bona spiritualia, ad mala vero propensos reddens reosque faciens irae divinae et aeternae condemnationis. — Hierin sind als speziellere Lehrbestimmungen enthalten

a) Aussagen über die **beiden Seiten** oder **Teile** der Erbsünde:

1. **Pars negativa**, s. formale peccati orig., est imaginis divinae **privatio** (s. **carentia**) qua homo ad spiritualia ineptus redditur (vgl. das „sine metu Dei, sine fiducia erga Deum“ der C. A., a. 2).
2. **Pars affirmativa**, s. **materiale** pecc. orig., est **concupiscentia**, ea sc. naturae humanae depravatio, qua homo ad pessima quaeque rapitur; vgl. Apol. p. 81: „Neque vero concupiscentia tantum corruptio qualitatum corporis est, sed etiam prava conversio ad carnalia in superioribus viribus,“ etc.).

Auf diesem doppelseitigen Wesen der Erbsünde, diesem ihrem Sine et Cum, ihrem defectus und affectus (vgl. Sartorius, Soli Deo gl., S. 21) beruhen ferner

b die drei **Haupteigenschaften** oder Affektionen der Erbsünde:

1. ihre **propagabilitas universalis** oder **ausnahmslose Allgemeinheit**, d. h. ihre unbegrenzte Vererbungsfähigkeit, kraft deren kein auf natürliche Weise empfangenes und gebornes Menschenkind, auch nicht Maria, trotz Pius' IX. Dogmatisierung der immaculata conceptio (8. Dezbr. 1854), von ihr ausgenommen ist.
2. ihre **naturalis inhaerentia**, kraft deren sie nicht als Substanz (wie Flacius wollte), sondern bloß als Accidens im Menschen wohnt (vgl. Röm. 7, 17: ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία).
3. ihre **tenacitas** s. **pertinax inhaesio** usque ad mortem, also ihre bleibende Besitzergreifung vom Menschen, kraft deren dieser, auch wenn die **Erbschuld** (reatus pecc. originalis) mittelst der Wiedergeburt durch die

Taufe in ihm getilgt wird, doch mit der bösen Lust als dem Materiale der Erbsünde behaftet bleibt bis an sein Lebensende.

Diese gleichsehr schrift- wie erfahrungsgemäße Lehre ist aufrechtzuerhalten sowohl gegenüber ihrer Leugnung durch Pelagianer, Socinianer, Rationalisten wie gegenüber den semipelagianischen Abschwächungen des Erbsündebegriffs, welche aus der mittelaltrigen Scholastik in das römische und orientalisch-orthodoxe Dogma übergegangen sind. Was die letzteren betrifft, so haben der griechische und der römische Semipelagianismus gemein die Behauptung einer bloßen Schwächung nicht Ertötung des sittlichen Vermögens, insbesondere der Willensfreiheit, durch die Nachwirkung von Adams Fall, sowie ferner die eines völligen Wiederhergestelltwerdens des Unschuldsstands mittelst der Taufe. Aber der griechische Lehrbegriff prägt die hieraus sich ergebenden Konsequenzen mit geringerer Schärfe aus, legt also a) auf den im römischen System eine wichtige Rolle spielenden Satz: concupiscentiam poenam esse, non peccatum (s. Apol. C. A., p. 84; vgl. Trid. Sess. V, decr. 1) einen geringeren Wert, unterscheidet auch b) zwischen dem durch den Fall ganz verloren gehenden donum superadditum der justitia orig. und den in etwas geschwächtem Zustande bleibenden pura naturalia minder scharf, als dies römischerseits geschieht, und c) weiß dabei nichts von einer auf unbefleckter Empfängnis beruhenden Exemtion Mariä vom allgemeinen erbsündlichen Verderben (vgl. Symb., Hdb. II, 401 f.).

Wie gegenüber diesen beiden Formen des kirchlich ausgeprägten Semipelagianismus der evang.-luth. Kirche für ihren strengeren und tiefer erfaßten Erbsündebegriff ein reicher Vorrat von Schriftzeugnissen — zumal aus Röm. 5—7, wie überhaupt aus den paulinischen Briefen (s. bes. auch Eph. 2, 3; Phil. 2, 13; 1 Kor. 1, 17—2, 16 ꝛc.) — samt der besseren altkirchlichen Tradition bis auf Augustin und über denselben hinaus (Leo I., Gelas., Bonifaz II., Fulgentius, Avitus, Cäsarius ꝛc.) zur Seite steht, so hat dieselbe, da wo ihr überhaupt Verteidigung der Thatsache des allgemeinen und erblichen Sündenverderbens gegenüber den älteren und neueren Erbsündeleugnern obliegt, außer der Schriftwahrheit auch eine Fülle von Erfahrungsbeweisen aus dem physiologisch-anthropologischen Bereiche und von gewichtigen Zeugnissen philosophischer Geister ersten Ranges für sich. Für drei Wahrheiten legt die moderne biologische Wissenschaft, soweit sie unbefangen zu forschen und zu urteilen vermag, ihr bekräftigendes Zeugnis ab: 1) für den Satz, daß im Blute des gesamten Menschengeschlechts als Eines spezifisch einheitlichen sozialen Organismus (vgl. Akt. 17, 26) eine gewisse demselben organisch inhärierende und sich fortvererbende sittliche und physische Korruption ihren Sitz hat; 2) für die Erfahrungsthatsache, daß dieser Zustand das menschliche Leben von der Wiege bis zum Grabe umfängt und auf keine Weise von den Nachkommen, welche mit den übrigen Eigentümlichkeiten der Eltern auch ihn (keimweise) mit überkommen, abgewehrt werden kann; 3) daß, wo das sittliche Bewußtsein im Menschen zur Entwicklung gelangt, auch die Erkenntnis von einer eignen Mitschuld des Individuums an diesem ethischen Korruptionszustande sowie von einer dadurch bewirkten Verantwortlichkeit und Straffälligkeit gegenüber dem göttlichen Urheber des Sittengesetzes und Weltrichter sich entwickelt. Also ungefähr ebendas, was die kirchlich-dogmatische Formel mit jenen drei af-

fectiones der Erbsünde besagen will: das ausnahmslos Allgemeine, das Bleibende (nicht Wegzutilgende) und das Verschuldete (Mitverschuldete) dieses Sündezustands, es wird auch im weltlichen Erfahrungs- und Spekulationsbereiche weithin anerkannt. Ein vielstimmiger consensus gentium, poetarum et philosophorum, tam vetustiorum quam recentiorum läßt auch für diese Wahrheiten sich erbringen. Vgl. fürs Altertum Sophokl. Antig. 1023; Hesiod. Op. et d. 174 ff.; Eurip. Hippon. 615; Thukyd. III, 45, 2; Isokr. V, 35; Horaz Sat. I, 3, 68; Seneca De clem. ꝛc. (überhaupt R. Schneider, Christl. Klänge aus griech. u. röm. Classik. 1865, S. 133 ff.; Spieß, Logos Spermatikos, 1871, S. 218 ff.), aus neuerer Zeit aber neben Dichtern wie Goethe (Tasso V, 2; das Epigr.: „Man könnte erzogene Kinder gebären" ꝛc.), Lenau, Platen, Heine ꝛc. auch philos. Zeugnisse wie die eines Kant (vom „radikalen Bösen"), Schopenhauer (vom „grenzenlosen Egoismus der menschl. Natur"), v. Hartmann (von der „nur künstlich durch die Deiche des Gesetzes eingedämmten Bosheit und Selbstsucht der Menschen"), Th. Ribot (in der Schrift: „Die Erblichkeit", deutsch durch Hotzen, 1877), Darwin, Spencer, Galton ꝛc. ꝛc.

4. Die verschiednen Formen oder Arten der Sünde begreifen in sich: als oberste Hauptkategorien die Erbsünde oder Zustandssünde (pecc. habituale, hereditarium), und die Thatsünden oder persönlichen Sünden (pecc. actualia, personalia), letztere als eine unübersehbare Vielheit und Mannigfaltigkeit der ersteren, als dem gemeinsamen Urgrunde, woraus sie entsprungen, gegenüberstehend (vgl. C. A. a. 3, 3). Innerhalb der Zustandssünde oder der erbsündlichen Korruption werden (durch die neuere dogmat. Tradition, seit der pietist. Zeit) mehrere Stufen der Verderbtheit, im Bereiche der Thatsünden aber eine größere Zahl besonderer Klassen oder Gruppen unterschieden.

a) Stufen des status corruptionis (nach S. J. Baumgarten und verschiedenen Supranaturalisten; vgl. auch Rothe, Eth. § 505—513. 708. 711):

1. Status servitutis (Joh. 8, 34; Röm. 6, 16 ff.; 2 Petr. 2, 19) — die allgemeine Grundform aller sündigen Verderbnis; in übertriebener Schroffheit aufgefaßt und dargestellt bei Aug., Calv., den Jansenisten, auch Luther De servo arbitr. 1525; Mel. in den Loci v. 1521 und bes. Flacius seit 1561; dagegen ungehörig abgeschwächt bei Mel. (Loci seit 1525) sowie bei seinen synergist. Anhängern (Pfeffinger, Strigel ꝛc.); richtig vermittelnd zwischen beiden Extremen, dem Flacianismus und dem Synergismus, geschildert in der Form. Conc. a. I u. II.
2. Status securitatis s. carnalis (Röm. 7, 14; 2 Tim. 2, 26) Jak. 1, 14 f. — Zustand des kecken Sündigens mit Behagen und des fortgesetzten Provozierens sündiger Akte durch Lüsternheit;
3. Status hypocriseos (Lk. 18, 11 ff.; 2 Tim. 3, 5; Tit. 1, 16) — davon als höchste Potenz nach Einigen zu unterscheiden der st. pharisaeismi (Mt. 23 u. Par.).
4. Status indurationis, der unheilbare Verhärtungszustand frechster Sünder, im A. wie im N. T. gewöhnlich als direkte Strafwirkung des gerechten, Sünde mit Sünde strafenden Gottes dargestellt: s. Ex. 4, 21 ff.; 7, 3; Jes. 6, 9 ff.; Mt. 13, 14; Röm. 1, 24 ff.; 9, 17; 11, 7 ff.; 2 Kor. 3, 14 ꝛc.

Etwas vereinfachend verfährt Rothe a. a. O., wenn er mittelst Zusammenziehung von Nr. 3 u. 4 nur die drei Stufen der „sittlichen Schwäche," der „bösen Lust" und der „Sucht" unterscheidet.

b) Arten der peccata actualia. Die Haupteinteilungsweisen sind (frei nach Hollaz aufgezählt):

1. Ratione obiecti: pecc. in Deum, in proximum, in nosmetipsos (vergl. Mt. 22, 37 f. u. Par.).
2. Ratione legis, quae migratur: pecc. commissionis (s. positiva) et omissionis (negat.).
3. Rat. ambitus actionis: pecc. interna et externa (Jak. 4, 17); vel pecc. cordis, oris, operis (Mt. 5, 21 f.; 15, 19).
4. Rat. personae peccantis: pecc. propria et aliena (Röm. 1, 32; vgl. 1 Kor. 6, 18; 1 Tim. 5, 22).
5. Rat. culpae: pecc. voluntaria (*προαιρετικά*) und involuntaria. Die letztere wieder zerfallend in
   α) pecc. ignorantiae (שְׁגִיאוֹת Pf. 19, 13; *κατ' ἄγνοιαν*, Akt. 3, 17), und zwar entweder ignorantiae vincibilis (Akt. 13, 27; 17, 30; 1 Tim. 1, 13) oder ignor. invicibilis (Joh. 15, 22 ff.; 2 Kor. 3, 14);
   β) pecc. praecipitantiae, Übereilungssünden (Gal. 6, 1);
   γ) pecc. infirmitatis, Schwachheits- oder Temperamentssünden (Mt. 26, 41).
6. Rat. effectus: pecc. muta (Weish. Sal. 14, 26) und clamantia (1 Mos. 4, 10; 18, 20; 19, 13; 2 Mos. 3, 7; 22, 23; 5 Mos. 5, 6; Jak. 5, 4). Solcher himmelschreiender Sünden werden bes. vier angenommen, nach dem Memorialvers:

   Clamitat ad coelum vox sanguinis et Sodomorum,
   Vox oppressarum mercesque retenta laborum.

7. Rat. adjunctorum: pecc. leviora und graviora; oder: occulta und manifesta; oder absoluta (pecc. per se.) und relativa (pecc. per accidens).
8. Rat. poenae: pecc. venialia et mortalia (mortifera), die ersteren alle um Christi Verdienstes willen vergebbare Sünden begreifend, die letzteren nach 1 Joh. 5, 16 (*ἁμαρτία πρὸς θάνατον*) benannt und die das Entfallen aus dem Glauben (1 Tim. 1, 19) oder den Verlust des geistlichen Lebens bewirkenden Sünden umfassend (pecc., quae fidem excludunt et vita spirituali privant). Unschriftgemäß und ihrer Tendenz nach pelagianisch ist die römisch-katholische Definition der Todsünden, als zum Verluste zwar nicht des Glaubens aber doch der Rechtfertigungsgnade führend und als sieben bestimmte Laster oder Sünden (superbia, avaritia, luxuria, ira, gula, invidia, acedia — enthalten in der vox mem. SALIGIA) in sich begreifend; vgl. unten die Ethik.

Bei richtiger, an jene bibl. Grundstellen 1 Joh. 5, 16; 1 Tim. 1, 19 sich haltender evangelischer Fassung ergibt sich der Begriff der Todsünde und der läßlichen Sünden als einen ähnlichen Gegensatz bildend, wie der zwischen dem pecc. irremissibile und den pecc. remissibilia ist. Ersteres ist laut Mt. 12, 31 f. und Parall. (vgl. auch Hebr. 6, 4—6; 10, 26—29) das pecc. in Spiritum S., die „Lästerung des hl. Geistes" oder der definitive und beharrliche Abfall von dem vorher im hl. Geiste erkannten und ergriffenen Gotte

der Liebe. Vgl. Augustins Defin.: Obstinata ad mortem usque pertinacia cum veniae diffidentia; auch Luther, Enarr. in Gen. II, 164: Quando autem illud etiam accedit, ut sanam doctrinam non sustineat et verbum salutis repellat ac resistat Spiritui Sancto, tunc fit, adjuvante libero arbitrio, hostis Dei et blasphemat Sp. Sanctum et simpliciter sequitur mala desideria cordis sui, etc., sowie Hollaz: Veritatis divinae evidenter agnitae et in conscientia adprobatae malitiosa abnegatio, hostilis impugnatio, horrenda blasphematio et omnium mediorum salutis obstinata et finaliter perseverans reiectio.

Lehre vom Menschen im allgem. M. F. Roos, Fundamenta psychologiae ex Scr. S. collecta, 1769. Beck, Bibl. Seelenlehre, 1843; 2. A. 1871. Hausmann, Die bibl. Lehre vom Menschen, 1848. Delitzsch, System der bibl. Psychologie, 1856, 2. Aufl. 1861. Göschel, Der Mensch nach Leib, Seele u. Geist, 1856. Ph. Fr. Keerl, Der Mensch das Ebenbild Gottes; sein Verh. zu Christo und zur Welt. 2 Tle. Basel 1861—1866. v. Rudloff, Die Lehre vom Menschen, 1858. 2. A. 1863. Ulrici, Gott und Mensch. I. Leib und Seele. Gründzüge einer Psychol. ꝛc. 1866. John Laidlaw, The Bible Doctrine of Man, Edinb. 1880. Edm. de Pressensé, Les Origines, Pas. 1883 (deutsch durch Fabarius: Die Ursprünge ꝛc., Halle 1884).

Trichotomie insbes. H. Olshausen, De naturae hum. trichotomia N. Ti. scriptoribus recepta, 1825. (G. C. Bartels), Der Mensch nach Leib, Seele u. Geist, Düsselthal 1844 (2. Aufl. Barmen 1871, unter dem Titel „Ansichten eines Freundes der Bibel u. Naturbetrachtung"). Vgl. auch A. Hahn, Dk. I, 300 ff., II, 615 ff. Auberlen, Die göttl. Offb. II, 72 ff.

Traducianismus. Creatianismus ꝛc. Chr. Sandius, De nat. animae (ob., S. 107). J. Frohschammer, Über den Ursprung der Seele, 1854. Kleutgen, Über den Urspr. der menschl. Seele (Ztschr. f. kath. Theol. 1883, II, 197 ff.). Vgl. auch Delitzsch, Bibl. Psychol. S. 106 ff. Staudenmaier, Dk. III, 146 ff. Frank, System der chr. W., I, 383 ff.

Gottbildlichkeit. Urspr. Gerechtigkeit. Sell, Die Lehre von der Gottbildlichkeit des Menschen, Friedberg 1856. Ruckgaber, Die natürl. Integrität des Menschen, Tüb. kath. Quartalschr. 1869, I. W. Engelhardt, Die Gottbildlichkeit des Menschen, JDW. f. d. Theol. 1870, I. Zöckler, Die Lehre vom Urstand des Menschen, geschichtl. und dogm.-apologetisch untersucht. Gütersl. 1879. J. H. Oswald, Relig. Urgeschichte der Menschheit, d. i. der Urzustand des Menschen, der Sündenfall im Parad. u. d. Erbsünde, n. d. Lehre der kath. Kirche dargestellt. Paderborn 1881 (streng tridentin.). Rüetschi, Gesch. u. Kritik der Lehre v. d. urprgl. Vollkommenheit, 1881. H. Wendt, Die chr. Lehre v. d. menschl. Vollkommenheit untersucht, Gött. 1882.

Sünde im allgemeinen. Tholuck, Die chr. Lehre v. der Sünde u. dem Versöhner 1823, 7. A. 1851. Krabbe, Die Lehre v. d. Sünde und dem Tode, 1833. Klaiber, Die L. v. d. Sünde und dem Erlöser, 1836. Jul. Müller, Die Lehre v. d. Sünde, 1839; 5. A. in 2 BB. 1867. (Vgl. dazu auch: J. G. Huch, Das nichtige und vernichtende Wesen des Bösen. Eine Theodicee durch Widerlegung der Müllerschen Lehre vom Bösen, Zeitz 1863). — Zur Theodicee vgl. noch: W. Beyschlag, D. paulin. Theodicee, 1869. Engelb. Lor. Fischer, Das Problem des Übels u. die Theodicee, Mainz 1883. Steude, Beiträge zur Apologet. (1884), S. 193 ff. (Vgl. die ältere Lit. bei Hase, Ev. Dogm., 4. A., § 132 z. E.).

Sündenfall: Keerl, Zöckler, Oswald a. a. O. H. F. Th. L. Ernesti, Vom Urspr. der Sünde nach pulin. Lehrgehalte. 2 BB. Gött. 1862. Auch Delitzsch, Comm. z. Genesis ꝛc.

Erbsünde. G. P. Fischer, The Augustinian and the Federal Theories of the Orig. Sin compared (in: Discussions in Hist. et Theol., New-York 1880, p. 355 ss.). — Fr. Braun, Bemerkung zur luth.-symbol. Lehre v. Erbsünde u. Taufe (Stud. der Württemb. Geistlichkeit 1881, I). — Vgl. auch Philippi, Kchl. Glaubenslehre, III; Frank, Syst. der chr. Wahrh. I, 400 f.; B. Wendt, Symbolik der röm.-kath. Kirche I, S. 75 ff. || C. Preuß, Die röm. Lehre v. d unbefl. Empfängniß, Berl. 1865.

Unfreiheit des Willens. E. Sartorius, Die luth. Lehre vom Unvermögen des freien Willens zur höh. Sittlichkeit, 1821. Vatke, Die menschl. Freiheit in ihrem Verh. zur Sünde u. Gnade, 1842 Luthardt, Die Lehre v. freien Willen ꝛc. 1863 (vgl. Hdb. II, 289).

W. Meyer, Die Wahlfreiheit des Willens u. die sittl. Verantwortlichkeit des Menschen (Stud. u. Kritt. 1885, I, 67 ff.).

Todsünden u. läßl. Sünden. S. wider den hl. Geist. Jo. Cassian: Advers. octo principalia vitia (B. V–XII der 12 BB. De coenobiorum Institutione; vgl. Hdb.[1] III, 15). C. Steitz, Die Bußdisziplin der abendl. Kirche, Jahrbb. f. d. Theol., Bd. VIII, S. 105 ff. Vgl. Gaß, Symb. der griech. Kirche, S. 369 ff. G. v. Zezschwitz, Syst. der Katechet I, 385 ff. || Ph. Schaff, Über die Sünde wider den hl. Geist, 1841. Tholuck, Vermischte Schriften, II (auch Stud. u. Kritt. 1836, II.). Alex. ab Oettingen, De peccato in Spiritum S. qua cum eschatologia christiana contineatur ratione disp., Dorp. 1856. L. Lemme, Die Sünde wider den hl. Geist, 1883. Vgl. auch J. Müller, Die Sünde, II, 576 ff.

3. Der Glaubenslehre dritter Teil: Die Lehre vom Erlöser (Christologie, Soterologie).

Soll die Menschheit von ihrem Sündenverderben befreit und mit Gott versöhnt werden, so muß Gottes Gnade rettend eingreifen. Es geschieht dies durch die Sendung des Sohnes Gottes oder durch die Heilsoffenbarung in Jesu Christo dem Gottmenschen. Als jenseitige (übergeschichtliche) Voraussetzung liegt dieser Offenbarung der göttliche Ratschluß der Erlösung der gefallenen Menschheit oder ihrer Erwählung zum Heil in Christo zu Grunde. Von diesem innergöttlichen Erlösungs-Ratschlusse oder vom barmherzigen Liebeswillen Gottes des Vaters ist an der Spitze des christologischen Hauptteils der Dogmatik zuvörderst zu handeln. Daran schließt sich die Lehre vom menschgewordenen Sohne Gottes als dem Verkünder und Vollstrecker des väterlichen Heilsratschlusses. Sie zerfällt in zwei Hauptabteilungen: von der Person und vom Werk des Gottmenschen. Zum letzteren, der in sich wieder dreiteilig nach dem Schema vom dreifachen Amte Christi gegliedert ist, leitet hinüber das als ein Anhang zur Lehre von Christi Person zu behandelnde Dogma von den beiden Ständen des Gottmenschen; dem Erniedrigungs- und dem Erhöhungsstande. — Der Zusammenfassung der drei Lehrstücke vom Erlösungsratschlusse, vom Erlöser und vom Erlösungswerke zum Ganzen der Christologie liegt die in der ersten Hälfte des Wortes Christi an Nikodemus (Joh. 3, 16) gebotene Andeutung zu Grunde; gleichwie der Inhalt der zweiten Hälfte dieses Spruchs („auf daß alle, die an ihn glauben" 2c.) auf die hauptsächlichen Lehrpunkte der Soteriologie: die Lehren vom Heilsweg, von den Heilsmitteln und vom Heilsziel hindeutet. Wollte man mit der älteren luth. Dogmatik die in Joh. 3, 16 enthaltenen Motive in der Weise verwerten, daß man ein dreiteiliges (ökonomisch-trinitarisches) Schema konstruierte: 1) De benevolentia Dei patris erga hominem lapsum; 2) De fraterna Jesu Christi reconciliatione s. redemtione; 3) De gratia Spiritus S. applicatrice (vergl. König, Quenst., Holl. 2c., auch Hase im Hutt. red. und H. Schmid, Luth. Dk., 6. A., S. 195), so würde damit eine Einteilung nicht bloß der Christologie, sondern der gesamten Heilslehre, der Soteriologie im weiteren Sinne geboten, zugleich aber dem Dogma vom Heilsratschlusse oder von der Prädestination eine wichtigere Geltung zugeschrieben, als der Natur der Sache zufolge ihm zukommen kann. Das Lehrstück von der Gnadenwahl ist der christologischen Dogmengruppe nicht zu co-, sondern zu subordinieren. Es bildet die von der Theologie und der Anthropologie aus zur Lehre von

Christi Person und Werk hinüberführende Eingangspforte zum gesamten soteriologischen Lehrbereich, kann aber, da es ein fürs menschliche Erkennen unergründliches, auch in der h. Schrift nur sehr teilweise enthülltes Mysterium des innergöttlichen Lebens betrifft, nicht die Bedeutung eines selbständigen Hauptfaktors jenes Lehrbereichs für sich beanspruchen.

I. **Der göttliche Heilsratschluß (die Prädestination).** Den göttlichen Liebeswillen, auf welchem das Heil in Christo beruht, bezeichnet die h. Schrift bald als Gnade *χάρις* Eph. 1, 7; 2, 7), bald als Erbarmung (*ἔλεος* Eph. 2, 4; Tit. 3, 5; vgl. *σπλάγχνα ἐλέους*, Lk. 1, 78), bald als Liebe (*ἠγάπησε*, Joh. 3, 16), bald als Huld und Freundlichkeit (*φιλανθρωπία καὶ χρηστότης*, Tit. 3, 4). Besondere Beachtung verdient der Ausdruck *τὸ θέλημα* schlechtweg in Eph. 1, 3—11 (v. 9: *τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος;* v. 11: *ἡ βουλὴ τοῦ θελήματος αὐτοῦ*). Bestimmter wird das Moment des freien Vorsatzes in diesem göttlichen Liebeswillen hervorgehoben durch den Ausdruck *πρόγνωσις*: Eph. 1, 11 (vgl. 3, 11: *πρόθεσις ἐν Χριστῷ;* auch 2 Tim. 1, 9), womit *πρόθεσις* Röm. 8, 29 wesentlich gleichbedeutend ist, nur daß es zugleich den Begriff der liebenden Aneignung in sich schließt (nach altest. Gebrauch von *γινώσκειν*, *προγινώσκειν* wie Ps. 1, 6; Hos. 13, 5; Am. 3, 2; vgl. Röm. 11, 2 2c.). Mit Rücksicht auf sein schließliches Ziel gestaltet der ewige göttliche Liebeswille sich zur Vorherbestimmung (*προορισμός* Röm. 8, 29; Eph. 1, 5. 11); und im Verhältnis zu den gottentfremdeten, zur eignen Beschaffung ihres Heils schlechthin unfähigen Sündern als seinen Objekten erscheint er als Wahl oder Auswahl (*ἐκλογή* Röm. 9, 11). Diese Wahl erfolgt aber „in Christo" (Eph. 1, 4: *ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ*) und bezeichnet nicht ein willkürliches Herausgreifen Einzelner aus der Masse, sondern die gnädige Erwählung vorheriger gottentfremdeter Kinder der Welt zur Gemeinschaft Gottes in Christo. Vgl. Joh. 15, 16, sowie die öftere Zusammenstellung dieser *ἐκλογή* mit der *κλῆσις* zum Reiche Gottes (2 Petr. 1, 10; Mt. 22, 14; Apok. 17, 14 2c.).

Der Liebeswille Gottes ist ein universeller, gerichtet nicht aufs Verlorengehen sondern aufs Gerettetwerden der sündigen Menschen Ezech. 18, 23. 32; 33, 11; 2 Petr. 3, 9), und zwar ihrer aller (1 Tim. 2, 4; Tit. 2, 11), der ganzen Welt (Joh. 3, 16; 1 Joh. 2, 2). Für diesen allumfassenden Gnadenwillen Gottes, die allgemeinste Grundlage des Heils der Menschen, hat die ältere Dogmatik den Namen benevolentia Dei universalis (auch voluntas universalis, oder — im Gegensatze zu dem speziellen und bedingten Heilswillen [vgl. u.]: vol. antecedens). Eigenschaften oder Affektionen dieser benev. universalis; sie ist

a) gratuita et liberalis (Gal. 3, 22; Röm. 8, 32; 11, 32);
b) aequalis, auf alle Sünder zumal sich beziehend (Röm. 3, 22);
c) seria, i. e. sincera, non simulata (Ezech. 18, 23; 32; 33, 11);
d) efficax, d. h. ihr Ziel wirklich erreichend (Röm. 2, 4);
e) non absoluta, sed ordinata et conditionata, d. h. überall durch die Rücksicht auf Jesum Christum als alleinigen Mittler des Heils bedingt (Joh. 3, 16; 1 Tim. 2, 5 f.; Röm. 5, 8; 1 Joh. 1, 4. 9 f.).

In der letzteren dieser eigenschaftlichen Bestimmungen liegt schon mit enthalten, daß der göttliche Gnadenwille, obschon die Beseligung aller Menschen anstrebend, doch durch deren sittlich-religiöses Verhalten bedingt ist; denn

nur diejenigen, welche das in Christo dargebotene Heil annehmen und darin verharren, werden wirklich selig. Mit Rücksicht auf dieses sein Bedingtsein durch menschliches Verhalten wird der allgemeine Liebeswille Gottes zum speziellen, die voluntas universalis s. antecedens zur voluntas specialis s. consequens (quae peccatores oblata salutis media amplectentes aeterna salute donare constituit, Holl.); vgl. Eph. 1, 1; Jak. 2, 5; Apok. 2, 10; 1 Tim. 1, 16 2c. Dieser spezielle oder bedingte Heilswille schließt zweierlei Äußerungen in sich: in Bezug auf die Gerettetwerdenden die Prädestination im engeren Sinne oder die Erwählung zum Leben; in Bezug auf die Gottlosen oder Verlorengehenden die Verwerfung.

1. Die Erwählung. Praedestinatio stricte dicta s. electio est actus voluntatis divinae consequens, quo Deus ex genere humano lapso solos et singulos homines, quos in Christum finaliter credituros esse praevidit, segregavit et ordinavit ad salutem aeternam consequendam“ (Holl.). Diese gnadenreiche Erwählungsthat setzt sich zusammen aus den (gemäß Röm. 8, 29 f. angenommenen, aber freilich eine schiefe Deutung dieser Stelle, insbes. des προγινώσκειν, in sich schließenden) drei Akten a) der πρόθεσις, b) der πρόγνωσις, d. i. des Vorauserkennens derer, welche an Christum glauben werden; c) des προορισμός, d. i. der definitiven Bestimmung zum Heil (praed. sensu strictissima) oder der Eintragung ins Buch des Lebens (Phil. 4, 3; Apok. 3, 5). Auf dieser Lehrbildung, — welche auch wohl in Gestalt eines Syllogismus praedestinatorius mit der πρόθεσις als major, der πρόγν. als minor und dem προορ. als conclusio ausgedrückt wird — fließt die Annahme eines speziellen, eine bestimmte abgegrenzte Zahl von Menschen umschließenden Erwählungsratschlusses. Dieses Decretum electionis wird des näheren bestimmt als

a) non absolutum, sed ordinatum et respectivum (1 Kor. 1, 21);
b) non conditionatum, sed categoricum et simplex (Röm. 11, 29);
c) immutabile et irrevocabile — so daß nicht etwa der Erwählte dennoch schließlich verloren gehen könnte Mt. 25, 34; 24, 24; 1 Petr. 1, 2. 4; Jak. 2, 5).

Auch werden (bei Quenstedt) gewisse attributa electionis (aeternitas; particularitas; immutabilitas), sowie desgleichen gewisse attributa electorum unterschieden — letztere bestehend in a) paucitas, nach Mt. 20, 16; 22, 14; b) possibilitas excutiendi ad tempus totaliter gratiam inhabitantem, nach Ps. 51, 13; 1 Kor. 10, 12; c) certitudo electionis, nach Lk. 10, 20; Röm. 8, 38; 2 Tim. 4, 8 2c.; d) persistentia in fide finalis, nach Mt. 10, 22; Apok. 2, 10.

2. Die Verwerfung. Reprobatio est aeternum Dei decretum de condemnandis omnibus et singulis peccatoribus, quorum finalis meriti Christi reiectio ab aeterno praevisa est (Holl.), oder: actio Dei liberrima, qua is .... ex iusto iudicio vindicativo, ob praevisum Christi meriti repudium finale, quosdam sua culpa ad interitum aptatos in aeternum damnare constituit, in laudem gloriosae iustitiae suae (Kön.). Bei schärferer scholastischer Distinktion wird für diesen Verwerfungsakt ein inneres und ein äußeres Motiv Gottes statuiert (a. causa movens interna: die göttl. Strafgerechtigkeit, just. Dei vindicativa, Röm. 2, 8); b. causa movens externa: der vorausgesehene beharrliche Unglaube, praevisa ἀπιστία seu incredulitas finalis Mk. 16, 16; Joh. 3, 36). Desgleichen werden bei (Quenst.) gewisse attributa oder adiuncta

der Reprobation (aeternitas; immutabilitas) und der reprobi aufgezählt (letztere: a) pluralitas; b) possibilitas essendi ad tempus in statu renatorum; c) perseverantia infidelitate finali).

Bei der Überordnung der vol. universalis über die vol. specialis, wie man sie hier vollzogen sieht, und bei der daraus resultierenden streng bedingten Fassung sowohl des Erwählungs= als des Verwerfungsratschlusses, wird der Universalismus des Heilsbegriffes, wie die hl. Schrift A. und N. Ts. ihn verkündigt, aufrechterhalten, der soteriologische Partikularismus aber ausgeschlossen. Was diese letzte Theorie betrifft, so besteht sie in der Verdrängung der benevol. Dei universalis durch die Annahme eines absoluten Ratschlusses, wodurch Gott von Ewigkeit her eine festbestimmte Anzahl von Menschen zur Seligkeit, eine andere, ebenso bestimmt festgesetzte zur Verdammnis vorherbestimmt habe (decretum absolutum, quo Deus pro aeterno suo arbitrio alios saluti, alios damnationi aeternae destinavit). In schroffster Schärfe formuliert schließt dieses decret. absolutum, oder diese Prädestination schlechtweg (absol. Gnadenwahl), einen doppelten Akt göttlicher Erwählung: eine Gnaden- und eine Zornwahl (decr. electionis u. decr. reprobationis) in sich, stellt sich also als praedestinatio duplex s. gemina dar. In dieser Weise zuerst aufgestellt von Augustin im Gegensatz zu den erbsündeleugnenden Lehren der Pelagianer, dann im Mittelalter erneuert durch Gottschalk, Bradwardina, Wicliff, fand das Prädestinationsdogma anfangs an allen Reformatoren begeisterte Anhänger, wurde aber von Melanchthon und Luther seit Mitte der 20er Jahre des 16. Jahrh. (vgl. Melanchth., Kolosserkomm. 1527, und Luther, Trostschrift vom J. 1528) fallen gelassen und mit jener vorsichtigeren, die Allgemeinheit der Gnade in Christo und die zuverlässige Trostkraft der Gnadenmittel betonenden Lehrweise vertauscht, welche bereits in der Augustana (bes. a. 12 u. 19) ihren Ausdruck gefunden hat. Für die reformierte Kirche wurde durch Calvin, Petr. Martyr, Beza, Zanchius &c. der entschiedene Prädestinatianismus oder Partikularismus zur Kirchenlehre erhoben. Es geschah dies durch die Genannten sogar in der schroffen Gestalt des Supralapsarismus (wornach die Fassung des decr. absol. als schon vor dem Sündenfall erfolgt, also diesen mit einschließend gedacht wird), welche freilich seit der Dortrechter Synode 1618 der milderen Form des Infralapsarismus weichen mußte und auch in dieser gegen immer neue Angriffe und Gegenwirkungen universalistischer Art innerhalb des reformierten Kirchengebiets selbst zu kämpfen hatte: zuerst den entschiedenen und unbedingten Universalismus der Arminianer; dann den hypothetischen oder idealen der Schule v. Saumur; die arminianische Lehrweise der Generalbaptisten, der Wesleyaner, der meisten Deutschreformierten seit dem 17. Jahrhdt. &c. Lutherischerseits hat zur Zurückweisung des calvinischen Partikularismus bereits die Konkordienformel (a. XI) den Unterschied zwischen göttlichem Vorherwissen und Vorherbestimmen betont, jenes auf alle Menschen zumal, gute wie böse, dieses auf die Guten und zur Seligkeit Gelangenden allein beziehend. "Praescientia Dei simul ad bonos et malos pertinet, sed non est causa mali, neque causa est quod homines pereant; hoc sibi ipsi imputare debent. Praedestinatio vero s. aeterna Dei electio ad bonos et dilectos filios Dei pertinet, et haec est causa ipsorum salutis etc. (F. C. p. 554). In Bezug auf die ewige

Gnadenwahl müsse überhaupt der Kanon gelten: aeterna praed. in Christo et nequaquam extra Christum consideranda. Daß zwar Viele berufen aber nur Wenige auserwählt seien, habe seinen Grund darin, daß letztere das zu Christo und seinem Heil berufende Wort verachten und so dem hl. Geist den Zugang zu ihrem Herzen verschließen (ib. p. 555). — Gegenüber dem anscheinenden Widerspruche zwischen der nicht völligen Universalität des Gelangens der Menschen zum Heil und zwischen der Thatsache, daß sie infolge des erbsündlichen Verderbens doch allesamt unfähig zum Ergreifen des Heiles sind, ist im Auge zu behalten, daß wenigstens eine Sehnsucht nach dem Heile als Anknüpfungspunkt für die erlösende Gnade auch im sündig verderbten Menschen noch vorhanden ist. Wie denn auch die F. C. in bedeutsamer Weise auf diese Heilssehnsucht einmal hinweist (p. 718 f.: „Qui aeternae salutis vero desiderio tenentur, non excrucient sese cogitationibus et imaginationibus de arcano Dei consilio“, etc.), überhaupt aber das Grübeln über die Frage nach dem Zahlenverhältnis zwischen den Erwählten und Nichterwählten als unstatthaft und schädlich abweist (p. 706).

Bei dieser milden, biblisch präzisierten Fassung des soteriologischen Universalismus ist stehen zu bleiben, denn sie ist die einzig schriftgemäße. Nur bei ihr bleiben die oben angeführten Aussagen über Gottes allumfassenden Liebeswillen wie 1 Tim. 2, 4; 2 Petr. 3, 9 ꝛc. in Geltung. Wo in der Schrift vom Verstocktwerden der Bösen durch Gott die Rede ist (wie 2 Mos. 4, 21 ꝛc.; Jes. 6, 9; Röm. 1, 24 f.; 9, 17 ꝛc. — vergl. oben, S. 114), oder wo der Einzeichnung in das „Buch des Lebens“ (Dan. 12, 1 f. — s. o.) gedacht wird, da handelt es sich um Maßregeln nicht der ewigen Vorherbestimmung, sondern der innergeschichtlichen Lohn- oder Strafwirkungen Gottes. Auch in der Hauptstelle Röm. 9, 7 ff., der vermeintlich festesten und unangreifbarsten sedes doctrinae des abstrakten Prädestinationsglaubens, stehen nicht etwa vorzeitliche sondern innerzeitliche Erwählungsakte Gottes in Rede (so bes. auch in Bezug auf Jakob und Esau, v. 11; vgl. Beck, Beyschlag, Godet ꝛc. z. d. St.). Obendrein handelt es sich hier nicht um einzelne Individuen, sondern um sündige Gemeinschaften als Gegenstände des verstockenden und verwerfenden göttlichen Thuns (so namentlich bei den σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα κτλ. v. 22, welche nicht auf Einzelpersonen aus allen möglichen Völkern zu deuten, sondern als Bezeichnung der Gesamtheit Israels, des mit selbstwillig übernommener Blutschuld [Mt. 27, 25, Par.] belasteten und darum zeitweilig verstoßenen atl. Bundesvolks zu fassen sind). — Auf die oben aufgeführten dogmatischen Formeln, betreffend die vol. Dei antecedens und consequens, den Syllogismus praedestinatorius etc. ist kein Wert zu legen, da sie über die Lehrbildung der Konkordienformel zum Teil unnötigerweise hinausgehen und des ausreichenden Schriftgrundes entbehren (wegen προέγνω in Röm. 8, 29 f. schon oben). — Die im wesentlichen korrekte Fassung des Dogma vertreten unter den Neueren besonders Thomasius, Kahnis, Luthardt. Abzuweisen sind einerseits der Rückgang zum partikularistischen Gnadenwahldogma, wie ihn die nordamerikanische Missourisynode seit Ende der 70er Jahre vollzogen hat (moderner „Kryptokalvinismus“, nach der Bezeichnungsweise ihrer Gegner wie Schmidt, Fritschel ꝛc.), andererseits die verschiedenen schriftwidrigen Formen des Universalismus, wie a) der Synergismus Melanchthons (seit 1535) und

der Philippisten; b) die sozinianische Leugnung nicht bloß der Prädestination, sondern auch der Präscienz Gottes (vgl. oben S. 84), c) die Apokatastasislehre oder Behauptung des endlichen Seligwerdens aller (Origenes, Ötinger, M. Hahn, Schleiermacher, Alex. Schweizer, die nordamerikanischen Universalisten &c.).

Anm. Die Frage nach dem Seligwerdenkönnen der Heiden muß auf dem Standpunkte des lutherischen Universalismus, wie er hier dargelegt wurde, nicht notwenig verneint werden. Mag immerhin Luthers großer Katechismus (p. 460) im Anschluß an die bekannten harten Aussprüche Augustins sowie an die Verdammungsformeln des Symb. Quicunque, über die sämtlichen Nichtchristen („quicunque extra Christianitatem sunt, s. gentiles, s. Turcae s. Judaei“) das schroffe Urteil fällen, daß sie gleich den falschen Christen und Heuchlern „unter ewiger Zornwirkung und Verdammnis verbleiben“ (in perpetua manent ira et damnatione): eine unbedingte Einstimmigkeit herrscht hierüber bei den Begründern der lutherischen Lehrtradition keineswegs. Zwar die Bestimmtheit, womit Zwingli, sowie später die Socinianer, Quäker, Swedenborgianer, Rationalisten &c. ein Seligwerdenkönnen auch der Heiden behaupten, wird lutherischerseits mit Strenge getadelt (s. bes. Luth. Enarr. in Gen. XI, 76, gegen Zwingli). Aber in betreff einzelner edlerer Repräsentanten der Heidenwelt neigte doch auch Luth. zu milderen Annahmen (z. B. in betreff Ciceros, von dem er Tischr. VI, 597 sagt: er hoffe, „Gott werde dem theueren Mann wohl gnädig sein, werde ihn und seinesgleichen wohl dispensieren von dem Wort: Wer da glaubet und getauft wird &c. und werde ihn wohl etliche Stufen höher stellen, als des Papsts Kardinäle und als den Erzbischof von Mainz“). Ähnlich desgleichen Melanchthon, sowohl als Ausleger der St. 1 Petr. 3, 19 (vgl. unten beim Lehrstücke v. Christi Hadesfahrt), wie anderwärts, z. B. in der Apol. der A. C. p. 133, wo er die Frage, wiefern der Prophet Daniel dem Könige Nebukadnezar (Dan. 4, 24) Vergebung seiner Sünden verheißen konnte, dahin beantwortet: Norat Daniel, promissam esse remissionem peccatorum in Christo, non solum Israelitis sed etiam omnibus gentibus; alioqui non potuisset regi polliceri remissionem peccatorum etc. Bei den Dogmatikern seit Joh. Gerhard wird für die Annahme vom Verlorengehen der Heiden bald diese bald jene Milderung anzubringen versucht. Bald werden die Heiden im allgemeinen der Barmherzigkeit Gottes befohlen (Gerh., Bengel &c.); bald wird edleren Heiden eine fides implicita an Christum, wenigstens für ihre Sterbestunde, zugeschrieben, bald wenigstens den Heidenkindern ein milderes Loos im jenseitigen Strafzustande (poenae damni, non sensus) in Aussicht gestellt. Die neuere supranaturalistische Dogmatik geht in der Frage unbedenklicher zu Werke, nicht selten bis zum extrem humanistischen Standpunkte Zwinglis fortschreitend oder wenigstens mancherlei Ungeschicklichkeiten der Schriftbeweisführung begehend (z. B. wenn Stellen wie Akt. 10, 5 oder Lk. 12, 47, die mit der Frage gar nichts zu thun haben, zu Gunsten des Seligwerdens der Heiden aufgeführt, dagegen aber solche vorzugsweise gewichtige Zeugnisse wie die Herrenworte Mt. 10, 15; 11, 22. 24; 12, 41 f. unberücksichtigt gelassen werden.

II. **Die Person des Gottmenschen** (De persona Christi, s. de duabus naturis in Christo). Als spezielle Vorfrage zur Lehre von Christi Person wird vielfach die Frage nach dem Grunde der Menschwerdung oder nach der „Notwendigkeit des Gottmenschen“ erörtert: Würde auch ohne das menschliche Sündeverderben der Sohn Gottes ins Fleisch gekommen sein? War die Menschwerdung Gottes an sich, oder nur um der Sünde willen notwendig? — Der Annahme einer Notwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes auch ohne die Sünde (so mittelaltr. Mystiker wie Rupert v. Deutz und Joh. Wessel, aber auch Scholastiker wie Duns Scotus u. sein Nachfolger; ferner Andr. Osiander, die Socinianer; neuerdings theosophierende Religionsphilosophen wie Baader, Steffens, Göschel, K. Ph. Fischer, Hamberger, Chalybäus, und Theologen wie Liebner, Martensen, Lange, Ebrard, van Osterzee, Ewald, Dorner &c.) ist die orthodoxe Tradition der Kirche stets entschieden entgegengetreten, unter Zurückgehen auf Augustin („Si homo non periisset, filius hominis non venisset“) und Anselmus im Dial. Cur Deus homo (vgl. unten). Vgl. Hollaz: Filius Dei non assumsisset carnem, si homo non peccasset. Quia docente Scr. sacra finis incarnationis est redemtio generis humani. In der That geben Schriftzeugnisse wie Joh. 3, 16; 12, 47; Luk. 15, 1—10; 19, 10; 2 Kor. 5, 19 &c.

das Sündenverderben der Menschheit als alleinigen Bestimmungsgrund für die Entsendung des Sohnes so deutlich als nur möglich zu erkennen. Weder aus Eph. 1, 10, noch aus den Stellen, wo Christus als zweites Menschheitshaupt dem ersten Adam gegenüber gestellt wird (Röm. 5, 12 f.; 1 Kor. 15 ꝛc.) läßt sich die Annahme einer schlechthinigen Notwendigkeit des Kommens des Sohnes (zur Vollendung des menschheitlichen Organismus, oder zum krönenden Abschlusse der Schöpfungswerke Gottes ꝛc.) genügend begründen. Vergl. als neuere Kritiker des betr. Theologumenon bes. Jul. Müller (Deutsche Ztschr. 1850, Nr. 40 ff.) und Frank (Syst. d. chr. Wahrh. II, 79 ff.), welche beide nur sehr bedingterweise die Notwendigkeit des Gottmenschen lehren; auch Ed. Böhl, „Von der Inkarnation des göttlichen Worts, Wien 1883, S. 36 ff. 106).

Ein gottmenschliches Wesen oder eine göttliche und eine menschliche Seite setzt die heil. Schrift sehr bestimmt als in Jesu Christo vorhanden voraus. Will man nicht bis auf die messianische Weissagung des A. Bds. zurückgreifen — wo zwei Linien der theokratischen Zukunftsverkündigung, eine auf die Gottheit und eine auf die Menschheit des Erlösers abzielende, nebeneinander hergehen und gegen den Schluß der atl. Zeit sich immer mehr einander nähern (vgl. Hdb. I, 364 ff.) — so liegt es jedenfalls im N. T. aufs Klarste zu Tage, daß der Heiland dem Menschengeschlechte ebenso wahrhaft und vollständig angehört wie der ewigen Gottheit. Unter den Evangelien heben die Synoptiker (*εὐ. σωματικά*) mehr die menschliche, Johannes (*εὐ. πνευματικόν*) mehr die göttliche Wesensseite hervor; doch dies keineswegs so, daß jenen öftere bedeutsame Hinweise auf das Göttliche in des Herrn Erscheinung und Wirkungsweise fehlten, oder daß dieser etwa bis zu doketischer Verflüchtigung des menschlichen Faktors fortschritte. Im Gegenteil ist die Tendenz Johannis, wie in seinen Briefen so im Evangelium, eine bestimmt antidoketische (vgl. 1 Joh. 2, 18; 4, 3 mit Joh. 1, 14: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο;* auch 1 Joh. 5, 6 mit Joh. 19, 34; 20, 20. 27; sowie ferner Joh. 6, 33 ff.; 8, 40 ꝛc.). Und was die Synoptiker als Zeugen für das Göttliche in Christo betrifft, so vgl. einerseits ihre Berichte über seine wunderbare Geburt und über seine Bezeugung als Gottessohn bei der Taufe, bei der Verklärung, bei vielen seiner Wunder, ja selbst beim Leiden am Kreuz Mk. 15, 39; Mt. 27, 51 f.; Lk. 23, 45) und zumal bei seiner Auferstehung und den ihr gefolgten Erscheinungen bis zur Himmelfahrt; andererseits die von ihnen mitgeteilten Selbstzeugnisse Jesu über sich als den ewigen Gottessohn, die persönlich erschienene Weisheit Gottes Mt. 11, 19; Lk. 11, 49), den Bringer alles Heils (Mt. 11, 3 f.; 11, 27; Lk. 10, 23; 19, 9), den allwaltenden, überall nahen König des Gnadenreichs (Mt. 18, 20; 28, 20), den himmlischen Fürsprecher bei Gott, den Weltrichter (Lk. 23, 43; Mt. 7. 21 f.; 10, 32 f.; 25, 31 ff.). Mit dem allen stimmt das Zeugnis der Apostel genau überein; vgl. was die menschliche Wesensseite des Erlösers betrifft: 1 Pet. 3, 18; 4, 1; Akt. 17, 31 (*ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισε κτλ.*); Röm. 5, 15; 1 Tim. 2, 5 (*ἄνθρωπος*), was aber die göttliche angeht, sowohl die paulinischen Aussagen über seine Präexistenz und göttliche Sohneswürde (Röm. 1, 3; 8, 3; 1 Kor. 8, 6; 15, 47; 2 Kor. 4, 4; 8, 4; Gal. 4, 4; Eph. 1 u. 4; Kol. 1, 17; 29; Phil. 2, 5 ff.; 1 Tim. 3, 16; Tit. 2, 11), wie auch die entsprechenden Zeugnisse im Hebräerbrief 1, 1—4; 1, 8. 9; 3, 4—6) bei Johannes (I, 1 f.; 5, 19), Petrus I, 1, 11. 20; 2, 20; 3, 18 f.; II, 1, 1;

2, 8), Jakobus (1, 1; 2, 1; 5, 7) und Judas (1, 1. 21). Von den ntl. Namen Jesu hebt „des Menschensohn“ (nicht ohne weiteres = Messias [siehe Joh. 12, 34; Mt. 16, 13. 16], aber doch wohl aus Dan. 7, 13 herzuleiten und gewiß auch in Beziehung zu Ps. 8, 4 stehend, vgl. Hebr. 2, 5 ff.) überwiegend die menschliche Wesensseite hervor, während die Benennungen „Gottessohn“ oder „Sohn“ schlechtweg (Joh. 5, 22—26; Hebr. 1, 1 rc.), oder „eingeborner Sohn“ (Joh. 1, 14. 18; 3, 16; Röm. 8, 32) oder auch „der Geist“ (2 Kor. 3, 17; vgl. 1 Pet. 3, 18) das Göttliche überwiegend hervortreten lassen.

Was die kirchlich-dogmatische Entwicklung der Lehre von den beiden Naturen in Christo betrifft, so umschließt dieselbe drei Hauptperioden: die Zeit der eigentlichen christologischen Produktivität in der alten Kirche; die Zeit der dialektisch-formalen Weiterbildung des christologischen Dogma durch die Scholastik des Mittelalters sowie der späteren Reformationsepoche, und die Zeit der Apologetik gegenüber moderner Negation und Skepsis.

a) Die christologisch-produktive Lehrthätigkeit der alten Kirche bemüht sich zunächst α) um Feststellung der Realität von Christi göttlicher Natur gegenüber dem Ebionitismus und dynamistischen Monarchianismus (Theodotus, Artemon, Paul v. Samosata), sowie um Verteidigung der Realität seiner menschlichen Natur im Gegensatze zum Doketismus der Gnostiker und Manichäer; weiter β) seit dem 4. Jahrhdt. um Verteidigung der ewigen Präexistenz und vollwahren Gottheit (Homousie) des Sohnes gegenüber dem Arianismus, sowie um Erweisung der vollen Wahrheit und Integrität der menschlichen Natur desselben gegenüber den seine menschliche Seele leugnenden Arianern (ἄψυχοι) und dem wenigstens die Existenz eines menschlichen νοῦς oder πνεῦμα in ihm bestreitenden Apollinaris; endlich γ) seit dem 5. Jahrhundert um Wahrung der wirklichen (nicht bloß scheinbaren, moralischen oder habituellen) Einheit beider Naturen gegenüber dem Nestorianismus (ἀσύγχυτος ἕνωσις statt der nestorianischen συνάφεια: Konzil zu Ephesus 431), sowie weiterhin um Zurückweisung des diese Einheit zur physischen Vermischung oder völligen Vereinerleiung (σύγχυσις, συγκρᾶσις, μῖξις, μεταβολή), steigernden und so in doketische Häresie verfallenden Monophysitismus (Konzil zu Chalcedon 451: ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστος κτλ.), samt seiner späteren abschwächenden Reproduktion im Monotheletismus (Konzil zu Konstantinopel 680: δύο φυσικαὶ θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν Χριστῷ καὶ δύο φυσικαὶ ἐνέργειαι ἀδιαιρέτως κτλ.). — Nachdem so bis gegen Ende des 7. Jahrhdts. das Lehrstück vom Θεάνθρωπος oder von den beiden in Christo vereinigten Naturen in materieller Hinsicht seinen Abschluß gefunden, beginnt

b) die dialektisch-formale Weiterbildung, zu Anfang des Mittelalters besonders gefördert durch die grundlegende Lehrthätigkeit des Damasceners einerseits und Alkuins (als siegreichen Bekämpfers des Nestorianismus redivivus der Adoptianer) andererseits, während der späteren Jahrhunderte des Mittelalters dann keine wesentliche Fortbildung mehr erfahrend. Im Reformationszeitalter veranlaßte der Rückfall der für ihre spiritualistische Abendmahlsdoktrin streitenden Reformierten in die nestorianische Lehrweise auf seiten ihrer lutherischen Gegner den Versuch einer vertiefenden Fortbildung des chalcedonensischen Dogma. Gegenüber Zwinglis ziemlich kraß nestorianisie-

render Theorie von einer ἀλλοίωσις entwickelte bereits Luther die Grundgedanken der aus der ephesinisch-chalcedonensischen unvermischten Union der Naturen hervorgebildeten Idiomenkommunikation. Diesem Dogma erteilte die Konkordienformel seinen materiellen Abschluß, während gewisse mehr nur formale Fortbildungsversuche noch jenseits ihrer Feststellungen (besonders im kryptisch-kenotischen Streit) hervortraten.

c) Die Zeit der neueren christologischen Apologetik hebt an mit der wider die socinianische Leugnung und die arminianische Abschwächung der wahren Gottheit Christi auftretenden Lehrthätigkeit orthodoxer Lutheraner und Reformierten seit Mitte des 17. Jahrhhdts. (Calov, Oeder, Turretin, Bull, Lardner rc.). Zu gesteigerter Intensität und Wachsamkeit ihres Kämpfens und zu zunehmender Mannigfaltigkeit ihrer Kampfesweisen wird seit Ende des vorigen Jahrhunderts die orthodoxe Christologie durch die immer radikalere Gestalt genötigt, welche der ungläubige Lehrgegensatz zum Dogma vom Gottmenschen im Heerlager des älteren vulgären und des neueren, in der Gotteslehre pantheisierenden, in der Auffassung der Person Christi aber aufs stärkste ebionitisch (ultrasocinianisch) gerichteten Rationalismus annimmt. Besonders seit den Angriffen von Strauß, Weiße und der Tübinger Schule hat der Kampf durch Hereinziehung des gesamten Thatsachenmaterials der evangelischen Geschichte, sowie des gesamten ntl.-theologischen Lehrstoffs, soweit er Christi Person betrifft, eine vorher unerhörte Ausdehnung erfahren. Zu den wichtigsten seit dieser Zeit hervorgetretenen spekulativen Vertiefungs- und Fortbildungsversuchen gehört die bald direkter an das Idiomenkommunikationsdogma der F. C. anknüpfende, bald mehr unabhängig gehaltene Lehre von einer Kenosis des göttlichen Logos bei der Menschwerdung. Um ihre Ausbildung haben Sartorius, Liebner, Thomasius, Hofmann, Luthardt, Kahnis, Ebrard, Geß sich besonders bemüht, während Dorner, Martensen, Althaus, Philippi, Böhl von verschiedenen Standpunkten aus opponiert haben und andere (besonders Steinmeyer und Frank) einen vermittelnden Lehrtropus zu begründen suchen. Die Gewinnung eines solchen von wahrhaft haltbarer Art, sowie überhaupt die gleichzeitige vertiefende Begründung und spekulative Bereicherung des Dogma der Konkordienformel bildet — gegenüber der im modernen Rationalismus hervortretenden Neigung bald zu extrem ebionitischen Anschauungsweisen, bald zu heidnischartiger Verkehrung des Menschwerdungsgedankens in sein Gegenteil (Annahme einer Gottwerdung des Menschen, statt einer Menschwerdung Gottes in Jesu; so im wesentlichen Herm. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi, 1880; ähnlich der anon. Verf. von The Gospel of divine humanity, Lond. 1884) — das wichtigste Problem für die heutige kirchliche Christologie.

Jene dialektische Aus- und Durchbildung des Lehrstücks vom Gottmenschen, wie sie das Luthertum, ausgehend vom Chalcedonense, während der Jahre 1528—1600 (anhebend mit Luthers Gr. Bekenntnis vom Nachtmahl J. Christi; dann in wichtiger Weise bes. durch Chemnitz De duabus naturis in Christo 1570 fortgebildet; vollendet durch die scholastischen Verteidiger der F. C. wie Ägid. Hunnius, Hutter, Hafenreffer, Gerhard rc.) festgestellt hat, schließt folgende Hauptsätze in sich:

1. **Unitio naturarum s. unitio personalis** heißt der geheimnisvolle

Vorgang der Heilsgeschichte, wodurch der Gottmensch wird, das in Mt. 1, 18 f.; Lk. 1, 31—35 geschichtlich berichtete, in Joh. 1, 14; Gal. 4, 4; Phil. 2, 7; 1 Tim. 3, 16 dogmatisch reflektierend erwähnte Wunder der Menschwerdung oder der Annahme menschlichen Fleisches durch den Gottessohn im Leibe der Jungfrau (incarnatio, auch generatio temporalis, conceptio de Spiritu S. [nach Symb. ap. a. 2], assumtio humanae naturae in utero Mariae virginis [nach C. A. a. 3). Vgl. die Definition v. Hollaz: Incarnatio est actio divina, qua filius Dei naturam humanam in utero virginis Mariae in unitatem suae personae assumsit. Inc. formaliter consistit in assumtione carnis in unitatem personae et communionem naturae divinae. — Als „Naturen" werden hier einerseits die göttliche, andrerseits die menschliche Wesenheit Christi bezeichnet, als „Person" ihre Vereinigung zu einem individuellen Ganzen (Natura [φύσις, οὐσία] in Christo est substantia vel divinitatis vel humanitatis; persona [ὑπόστασις, πρόςωπον] Christi est individuum ex utraque natura. et divina et humana, conjuncta concretum).

2. Unio personalis (ἕνωσις ὑποστατική) heißt das Ergebnis der Naturenvereinigung, der durch die unitio naturarum gesetzte status unionis, kraft dessen Christus eine nicht einfache, sondern aus göttlichem und menschlichem Faktor kombinierte Persönlichkeit ist (persona σύνθετος, constans simul divina et humana natura, Gerh.). Aber nicht eine derartige Doppelpersönlichkeit ist der gottmenschliche Heiland, daß seiner menschlichen Natur die göttliche nur eben, gemäß jener nestorian. Theorie einer συνάφεια oder ἕνωσις κατὰ σχέσιν. nahe wäre oder beiwohnte. Sondern beide Naturen sind als völlig ungeschieden und als im Verhältnis eines wechselseitigen Sichdurchdringens (περιχώρησις) zu einander stehend zu denken. Λόγος ita praesens est carni et caro ita praesens est τῷ λόγῳ, ut nec λόγος sit extra carnem, nec caro extra λόγον (Gerh.). Demnach besitzt die unio personalis folgende, teils negative teils positive Eigenschaften:

a) Proprietates negativae unionis: sie ist α) nicht essentialis s. physica (wie die Monophysiten sie denken); β) nicht accidentalis s. parastatica (keine bloße Schein-Vereinigung, nach kerinthisch-gnostischer Vorstellung); γ) nicht moralis (wie der Bund zweier Ehegatten, nach Theod. v. Mopsuestia, Nestorius 2c.); δ) nicht mystica (nach Origenes Vorstellung, der das Einwohnen Gottes im frommen Christen vermittelst des Glaubens Joh. 14, 23 verglich); ε) nicht mere verbalis (als fände eine bloße rhetorische Übertragbarkeit von Eigentümlichkeiten der göttlichen Natur auf die menschliche und umgekehrt statt, gemäß Zwinglis Alloösis-Theorie).
b) Proprietates positivae. Die un. personalis ist α) realis (das Gegenteil eines bloß verbalen oder auch bloß habituellen oder accidentellen Geeinigtseins); β) supernaturalis (nicht auf physische, sondern auf hyperphysische Weise bewirkt; γ) aeterna s. indissolubilis (im Gegensatz zu einer bloß moralischen oder mystischen Vereinigung); — kurz sie ist δ) vere personalis et perichoristica.

Besondere Lehrbestimmungen (bei den spätesten luth. Scholastikern, wie Quenstedt, Hollaz 2c.) betreffen noch eine jede der beiden Naturen, die göttliche und die menschliche, für sich. Jene wird als wahre Gottesnatur, oder als eins mit der zweiten Person der h. Dreieinigkeit, erwiesen: argumentis

1) ὀνομαστικοῖς (durch biblische Gottesnamen wie Jehova, θεός, κύριος, λόγος, υἱός 2c.); 2) ἰδιωματικοῖς (argumentis desumptis ad attributis divinis); 3) ἐνεργητικοῖς (arg. ab operibus divinis deductis); 4) λατρευτικοῖς (arg. ab honore et cultu soli Deo proprio petitis). Diese, die menschliche Natur, wird in antidoketischer Tendenz durch eine Reihe ähnlicher Argumente festgestellt. Es werden ihr außerdem, zur Unterscheidung von der Natur gewöhnlicher sündiger Menschenkinder, mehrere praerogativae s. proprietates individuales beigelegt. Als solche werden aufgezählt: 1) extraordinaria conceptio; 2) impersonalitas (ἀνυποστασία, i. e. carentia propriae subsistentiae, das Vertretenwerden einer besonderen menschlichen Person durch die des göttlichen Logos: auch wohl als ἐνυποστασία gefaßt, d. h. als Subsistenz der menschlichen Person in der göttlichen des Logos — nach Joh. v. Damaskus De fide orthod. III, 11 und nach Alcuin, Libri VII adv. Felicem); 3) singularis animi et corporis excellentia (Kol. 1, 18), nempe sapientia et sanctitas in anima (Kol. 2, 9), summa εὐκρασία, immortalitas et pulchritudo in corpore (vgl. die durch den Sündenfall verlorenen Vorzüge unserer Menschennatur, oben S. 109 f.); 4) impeccabilitas s. ἀναμαρτησία inhaesiva, vermöge welcher Eigenschaft er (nach Luthers Gr. Kat. p. 454) „sine omni labe peccati conceptus est et natus, ut esset peccati dominus." Die letztgenannte Proprietät, biblisch fundamentiert durch Stellen wie Joh. 8, 46; 2 Kor. 5, 21; Hebr. 7, 26 f.; 4, 15; 1 Petr. 1, 19, ist die soteriologisch wichtigste, als Grundlage und Voraussetzung des hohenpriesterlichen Sühngeschäftes Christi (s. unten, III).

3. Communio naturarum, die Art oder Beschaffenheit der Einheit der beiden Naturen. Sie wird laut Obigem beschrieben als bestehend in einer vollständigen Gemeinsamkeit dessen was jeder von beiden eigen ist, also in einem Durchdrungensein der menschlichen Natur durch die göttliche oder kürzer in ihrer völligen Durchgöttlichung. Communio naturarum est ea naturarum in Christo relatio, qua fit, ut altera alteri per personam sit propria. Es findet hiebei statt eine derartige περιχώρησις s. permeatio, „quae non est mutua, sed talis, ut divina natura permeet humanam." — Kraft dieses Durchdrungenseins der menschlichen Natur durch die göttliche können gewisse Namen, die der einen Natur zukommen, auch der anderen beigelegt werden; oder, wie die scholastische Kunstsprache dies ausdrückt: als consequens verbale der comm. naturarum können die propositiones personales gebildet werden. Es sind dies Sätze, wodurch konkrete Benennungen der einen Natur (concretum est „personae appellatio ab alterutra natura repetita") auf die andere übertragbar sind (enuntiationes, quibus concretum alterius naturae praedicatur de concreto alterius naturae). Beispiele solcher Sätze sind: Deus est homo factus (wo Deus als concretum der göttlichen, homo als concr. der menschlichen Natur in Betracht kommt); Jesus gubernat mundum (wo dem concr. der menschlichen Natur, Jesus, etwas eigentlich nur von der göttl. Natur Prädicierbares beigelegt ist); Christus mortuus est, 2c. Als biblische Beispiele von proposs. personales auffallender Art (proposs. inusitatae s. singulares) gelten noch u. a.: Jes. 9, 6; Jer. 23, 5 f.; 2 Sam. 7, 19; Ps. 110, 1; Mt. 1, 21; 16, 13; Mk. 15, 39; Lk. 1, 35; 2, 11; 20, 24; 1 Kor. 15, 47.

Während in diesem consequens verbale der Gemeinschaft beider Naturen

das Wahre sich darstellt, was an Zwinglis Alloosis ist, wird durch Aufstellung auch des realen Konsequens jener Gemeinschaft dem nestorianischen Gedanken, welchen die Alloosisdoktrin ausdrückte, mit größtmöglicher Schärfe gegenübergetreten. Dieses reale Konsequens der comm. naturarum ist

4. die communicatio idiomatum, d. h. die reale wechselseitige Mitteilung der Eigenschaften oder Kräfte (idiomata s. v. a. attributa, proprietates, notae substantiales) beider Naturen aneinander, kraft welcher (laut F. C. p. 684) una natura agit s. operatur cum communicatione alterius, quod cuiusque proprium est. Oder, gemäß vollständigerer Definition: utriusque naturae consortio vera et realis, qua altera natura alterius idiomata sibi communicata habet, quatenus per divinae naturae aseitatem fieri licet (Hollaz: vera et realis propriorum divinae et humanae naturae in Christo participatio, ex unione personali resultans). Dieses Verhältnis, das seinem Grundgedanken nach bereits in der Ep. Leonis I ad Flavianum und in jenen vier Adverbialbestimmungen (ἀσυγχύτως ꝛc.) des Chalcedonense angedeutet war, hier aber nun, in freiem Anschlusse an das von Joh. von Damaskus über den τρόπος τῆς ἀντιδόσεως der beiden Naturen des Gottmenschen Gelehrte, unter voller Ziehung seiner Konsequenzen zum Ausdruck gelangt, schließt mehrere besondere Arten oder Erscheinungsformen des wechseitigen Austausches der Idiome in sich. Dieselben werden formuliert zu den s. g. propositiones idiomaticae (i. e. modi singulares declarandi communicationem idiomatum), deren die Konkordienformel (a. VIII) und die ihr folgende luth.-dogmatische Tradition im ganzen drei Arten aufstellt. Diese tria genera propositionum idiomaticarum sind:

a) das genus idiomaticum s. ἰδιοποιητικόν, complectens eas propositiones, quibus idiomata alterutrius naturae concreto personae tribuuntur. Biblische Beispiele für diese Aussageweise: 1 Petr. 3, 18 u. 4, 6 (Christus hat gelitten nach dem Fleische); 2 Kor. 13, 4 (Chr., gekreuzigt in der Schwachheit, lebt doch in der Kraft Gottes); Joh. 6, 62 (der Menschensohn war im Himmel); auch Röm. 1, 3; 9, 5; Gal. 2, 20 ꝛc. Eine Zerlegung dieses genus in die drei Spezies der ἰδιοποίησις (oder der Zueignung menschlicher Idiome an die göttl. Natur), der κοινωνία τῶν θείων d. i. der Aussage göttlicher Eigenschaften von der menschl. Natur, und der ἀντίδοσις, d. i. der beliebigen Übertragung sei es menschlicher sei es göttlicher Attribute auf die ganze gottmenschliche Person, hat erst die auf die F. C. gefolgte luth. Scholastik für nötig gehalten. Sie ist in der That eine überflüssige Spitzfindigkeit, welche statt verdeutlichend nur verwirrend wirkt.

b) Das genus maiestaticum s. αὐχηματικόν, exhibens eas propositiones, quibus natura humana attributis divinis effertur, gelangt zur Anschauung durch biblische Sätze wie Joh. 3, 13 (des Menschen Sohn, der im Himmel ist); 5, 27 (dem Menschensohn ist das Gericht übergeben); Mt. 11, 27; 28, 18. 20; Phil. 2, 10; Eph. 1, 22; 4, 10. Es ist die Art oder Form des Idiomenaustausches, kraft deren göttliche Eigenschaften wie Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit auch auf die menschliche Natur des Heilands übergegangen erscheinen, so daß insbesondere eine gewisse Ubiquität auch des Leibes Christi, die Prämisse für den streng realisti-

schen Abendmahlsbegriff des Luthertums, behauptet werden kann; — daher reformierterseits gemäß dem Axiom: finitum non est capax infiniti mit besonderem Eifer bestritten (auch neuestens wieder durch Böhl a. a. O., welcher zwar die beiden andren genera der c. id. annehmen zu wollen erklärt, das g. majest. aber um jeden Preis abwehren zu müssen meint).

c) Das genus apotelesmaticum (*κοινωνία ἀποτελεσμάτων* bei Joh. v. Dam.), continens eas propositiones, quibus *ἀποτελέσματα* i. e. actiones ad opus redemptorium pertinentes de alterutra tantum natura vel eius concreto praedicantur; z. B. 1 Tim. 2, 5 (Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch J. Christus); Hebr. 1, 2 (durch den Sohn hat Gott die Welten gemacht 2c.); 1 Joh. 3, 8 (dazu ist der Sohn Gottes erschienen, daß er die Werke des Teufels zerstöre). Es sind bes. die Lehreinseitigkeiten Osianders und Stancars (von denen jener nur die Gottheit, dieser nur die Menschheit des Erlösers als bewirkende Ursache der Rechtfertigung und Versöhnung gelten lassen wollte), desgleichen diejenige Aepins (der in der Höllenfahrt etwas ausschließlich der menschlichen Natur Christi Angehöriges erblicken wollte), gegen welche die Lehrsätze dieses Genus der C. id. sich kehren. Wie denn überhaupt von den drei Genera das erste eine vorzugsweise antizwinglische, gegen die Alloösis gerichtete, das zweite eine hauptsächlich anticalvinische, das dritte eine bes. gegen jene häret. Richtungen innerhalb des Luthertums gewendete Tendenz kundgeben.

Die ganze, hier dargelegte Konstruktion der Person des Gottmenschen bringt auf schwerfällige, hie und da spitzfindige, aber doch nirgend des soliden Schriftgrundes ganz entbehrende Weise den Gedanken zu anschaulicher Darstellung, daß aus der innigen Vereinigung beider Naturen in Christi Person dreierlei resultiere: eine Gemeinsamkeit der (göttl. und menschl.) Eigenschaften, eine Gemeinsamkeit der (göttl.) Ehren und eine Gemeinsamkeit der (gottmenschl.) Heilswirkungen oder Erlöserfunktionen. Daß sonach ein Übergehen zwar göttlicher Prärogativen auf die Menschheit (im gen. majest.), aber nicht umgekehrt auch ein Übergehen menschlicher Schwachheiten und Unvollkommenheiten auf die göttliche Natur zu bestimmter Hervorhebung gelangt, erscheint als eine Einseitigkeit, die sich aus dem Interesse an der Aufrechterhaltung des luth.-realistischen Begriffs von Abendmahl zwar geschichtlich erklärt, aber nicht genügend rechtfertigt. Das Christusbild, wie die F. C. in ihrer Idiomenkommunikation es gezeichnet, leidet an einseitiger Betonung dessen was der menschlichen Natur Verherrlichendes und Vergottendes widerfuhr, während das, was andrerseits die göttliche Natur Erniedrigendes und Vergewaltigendes freiwillig erlitt (ihr Herabsteigen in unser Sünden- und Todeselend, ihr Preisgeben des unschuldigen Heilandsleibes an die Buben, sowohl am Kreuze wie in der Abendmahlsfeier 2c.) nicht bestimmt genug hervorgehoben wird. Soll die Gedankenreihe, welche zur Bildung der einzelnen Genera der C. i. führt, ihren normalen, das logische Bedürfnis zufriedenstellenden Abschluß erhalten, so muß dem gen. *αὐχηματικόν* auch noch ein genus *κενωτικόν* oder *ταπεινωτικόν* zur Seite gestellt werden. Erst durch den Vollzug dieser weiteren Bildung kann der Schein einer gewissen doketi-

sierenden oder halb monophysitischen Tendenz des hier in Rede stehenden Lehrtropus beseitigt und der seinem Produkte anhaftende Eindruck, ein mehr oder weniger ungeschichtliches, ein das Menschliche in Christo nicht gehörig hervorkehrendes, ein gleichsam zu einseitig johanneisch, zu wenig synoptisch geartetes Christusbild darzustellen, getilgt werden. — Die ältere lutherische Dogmatik empfand den hier gerügten Mangel minder lebhaft, teils wegen ihres Gegensatzes zur nestorianisierenden Christologie der Calvinisten und weil das Bedürfnis nach geschichtlich-entwicklungsmäßiger Gestaltung des Bildes vom Gottmenschen für sie überhaupt in geringerem Maße vorhanden war, teils weil da, wo der betr. Defekt hauptsächlich fühlbar hervortrat: beim Eingehen auf die einzelnen Hauptmomente der irdischen Geschichte Jesu, ein an das Dogma von der Comm. nat. und C. id. angrenzendes Lehrstück ergänzend eingriff. Dieses Lehrstück, für dessen Ausbildung die ältere Lehrtradition unserer Kirche mehr in orthodox polemischem, die neuere mehr in biblisch-spekulativem und apologetischem Interesse thätig gewesen ist, bildet in den scholastischen Systemen einen besonderen Locus, dessen Inhalt wir hier als abschließenden Anhang zur Lehre von der Person des Gottmenschen kurz darlegen.

Vom zwiefachen Stande Christi (De statu Chr. duplici) ist die Überschrift dieses Abschnitts, der kraft seiner eingehenderen Berücksichtigung des Geschichtlichen in der Erscheinung des Gottmenschen die weiterhin folgende Betrachtung von dessen Heilswerk auf wirksame Weise vorbereitet.

Als biblische Grundstelle für die Annahme eines Erniedrigungszustands des Gottmenschen, samt einem auf denselben gefolgten Stande der Erhöhung, kommt Phil. 2, 5—11 in Betracht. Hier sind als allgemeinere Bezeichnung des Sicherniedrigens die Ausdrücke *μορφὴν δούλου λαβὼν* und *ἐκένωσεν ἑαυτόν* (Vulg. exinanivit se) gebraucht, während *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν* (Vulg. humiliavit se) und *γεν. ὑπήκοος μέχρι θαν. . . . σταυροῦ* die tieferen Grade dieser Erniedrigung angeben, mit dem *ὑπερύψωσις* aber (Vulg. exaltavit) zur Schilderung der Momente des Erhöhungszustandes übergegangen wird. Andere hieher gehörige Andeutungen bieten die Stellen Joh. 1, 14; 17, 5; Mk. 13, 32; Hebr. 8, 1; 12, 2, und besonders 2 Kor. 8, 9; hier ist das *δι᾽ ὑμᾶς ἐπτώχευσε* bildliche Bezeichnung des Erniedrigungszustands, das Partiz. Imperf. *πλούσιος ὢν* aber Andeutung des dieser Erniedrigung vorangegangenen und auch wieder auf sie folgenden Herrlichkeitszustands, der göttlichen Doxa (vgl. Joh. 17, 5). — Den hierin enthaltenen Andeutungen folgend, entwickelten unter den Kirchenvätern die Idee einer realen zeitweiligen Selbstentäußerung des göttlichen Logos bes. Origenes, Tertullian und Hilarius von Poitiers, die beiden ersteren mehr nur andeutungsweise (Orig. zu Lk. 2, 52; De Princ. I. 2, 8 und II, 6; Tertull. De carne Chr. 3), Hilarius aber schon volleren Ernst mit der Vorstellung machend: s. in Ps. 65, 25: „In forma servi veniens evacuavit se a Dei forma; num in forma hominis existere, manens in Dei forma, qui poterat? und De trin. X, 14: „Accipere formam servi nisi per evacuationem sui non potuit, non conveniente sibi formae utriusque concursu". An die Stelle dieser Evakuationstheorie ließ die orthodoxe Lehrtradition, bestimmt durch den Gegensatz zum Arianismus, bald mehr und mehr die Annahme einer absoluten Unveränderlichkeit der göttlichen Wesensseite des Heilands treten (denn in Deum nulla cadit mutatio). So wurden nun bei-

derlei Zustände, der Erniedrigungs- und der Erhöhungszustand des HErrn, bloß auf seine menschliche Natur bezogen. Von dieser Voraussetzung aus handelten Luther, Brenz, Andreä, Chemnitz über das Geheimnis der beiden Naturen in Christo: der göttlichen Natur die Fülle ihrer eigenschaftlichen Vollkommenheit stets unverändert belassend, nur für die menschliche Natur eine zeitweilige Verhüllung oder scheinbare Sistierung des in ihr vorhandenen absolut göttlichen Lebens behauptend. Daher denn die F. C. Epit. a. VIII, p. 608: Christus habe als Menschgewordener oder im Stande der Erniedrigung seine göttliche Majestät zwar stets gehabt, aber nicht beständig sich ihrer bedient; majestatem illam non semper, sed quoties ipsi visum fuit, exercuit, donec formam servi, non autem naturam humanam post resurrectionem plene et prorsus deponeret et in plenariam usurpationem, manifestationem et declarationem divinae maiestatis collocaretur et hoc modo in gloriam suam ingrederetur" (Phil. 2, 6 sq.). Itaque iam non tantum ut Deus, verum etiam ut homo omnia novit, omnia potest, omnibus creaturis praesens est et omnia, quae in coelis, in terris et sub terra sunt, sub pedibus suis et in manu sua habet (vgl. Sol. decl. p. 767). Was hier noch einigermaßen unbestimmt gelassen war: die Frage ob im Erniedrigungszustande eine Enthaltung vom Gebrauche solcher göttlicher Attribute wie Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit beim Gottmenschen stattgefunden habe, darüber entspann sich zu Anfang des 17. Jahrhdts. ein kurzer aber heftiger Lehrstreit zwischen den lutherischen Theologen Gießens und Tübingens, die sogen. kryptisch-kenotische Kontroverse (1607—1624). Die Gießener (Balthasar Mentzer, Justus Feuerborn) lehrten ein Sichenthalten der Menschheit des Gottmenschen in statu exinanitionis zwar nicht vom Besitz aber doch vom Gebrauch jener göttlichen Eigenschaften; zwar die κτῆσις derselben sei ihm auch als Erniedrigtem verblieben, aber ihrer χρῆσις habe er sich freiwillig secundum humanam naturam enthalten; es habe demnach bis zum Eintritt in den Stand der Erhöhung eine Kenosis der menschlichen Natur des Gottmenschen stattgefunden. Dagegen behaupteten die Tübinger (Lukas Osiander, ein Enkel von Andr. Osiander in Nürnberg und Königsberg; Melchior Nikolai; Theodor Thummius); auch im Erniedrigungszustande sei dem Gottmenschen sowohl die κτῆσις als die χρῆσις aller seiner göttlichen Eigenschaften und Funktionen verblieben. Nur habe er dieselben währenddem insgeheim, ὡς ἐν κρυπτῷ, ausgeübt; statt einer κένωσις habe eine κρύψις χρήσεως stattgefunden, kraft welcher die menschliche Natur nicht offenbarlich, sondern verborgenerweise (occulte, sub forma servili, non gloriose et maiestatice) ihre göttliche Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit bethätigt habe. Das den Streit schlichtende Gutachten der kursächsischen Theologen unter Hoe von Hoenegg (die Decisio Saxonica, 1624) stellte sich überwiegend auf die Seite der Gießener. Es hob jedoch bestimmter als diese gethan hatten hervor, daß beim Wunderthun der erniedrigte Gottmensch temporär aus dem Kenosiszustande herausgetreten sei, oder m. a. W. daß dann, wenn er Wunderbares wirkte, gleich der κτῆσις auch die χρῆσις jener göttlichen Attribute der Allmacht rc. ihm zukam.

Im Sinne dieser vermittelnden kursächsischen Dezision, also eine κένωσις secund. humanam naturam für die Dauer des Erniedrigungszustandes, jedoch abgesehen von den Momenten des Wunderwirkens, statuierend, sind die weiteren

Ausführungen der lutherischen Dogmatiker des 17. u. 18. Jahrhdts. über die beiden Stände Christi gehalten. An der Spitze stehen die Definitionen des Erniedrigungs- und des Erhöhungsstandes: Status exinanitionis est ea Christi conditio, in qua secundum humanam naturam, in unione personali consideratam, a maiestatis divinae perpetuo usu abstinuit atque obedientiam usque ad mortem praestitit. St. exaltationis est, quo Chr. sec. hum. naturam, depositis infirmitatibus carnis, plenarium divinae maiestatis usum obtinuit. Innerhalb jedes der beiden Zustände werden wieder, dem Gang der ntl. Heilsgeschichte und den Aufzählungen des Symb. apost. a. 2 sowie der C. A. a. 3 entsprechend, mehrere **Stufen** oder **Grade** unterschieden (gradus, modi, momenta).

1. Als gradus exinanitionis gelten der Mehrheit der Dogmatiker die fünf auch im apostol. Symb. hervorgehobenen: 1) conceptio, 2) nativitas (od. vollständiger: pauperrima nativitas et humilis educatio, Quenst.), 3) passio, 4) ignominiosa mors, 5) sepultura. J. Gerh. reduziert diese Fünfzahl, indem er Nr. 3 u. 4 zur Einheit: obedientia usque ad mortem zusammenfaßt, auf eine Vierzahl. Dagegen bringen Baier und Hollaz mittelst Hervorhebung einiger mehr nebensächlicher Momente es bis zu sieben, bezw. acht Erniedrigungsstufen, nemlich (nach Holl.): conceptio, nativitas, circumcisio, educatio. humilis conversatio; passio magna (s. derelectio), mors, sepultura. Man vgl. damit derartige mystische Heptaden, wie des hl. Bernard „sieben Verhüllungen der Majestät Christi" (in seiner Osterpred. über die 7 apokal. Siegel) und Ähnliches aus älterer Zeit.

2. Als gradus exaltationis werden von der Mehrzahl der orthodoxen Dogmatiker des 17. Jahrhdts. (Kön., Quenst., Baier, Hollaz) die vier schon im apostolischen Symbolum und in C. A. a. 3 genannten aufgezählt: 1) Descensus ad inferos; 2) resurrectio; 3) adscensio ad coelum, 4) sessio ad dexteram Dei — wozu einige Spätere (seit Baumg.) gleichfalls im Anschluß an C. A. und das apostolische Symbolum, als 5. Moment noch den reditus ad iudicium extremum hinzufügen. Das für den lutherischen Lehrbegriff zumeist charakteristische dieser Momente des Erhöhungszustands ist — neben der Sessio ad dext. Dei, bei welcher im Einklang mit der Annahme einer ubiquitas corp. Christi, hervorgehoben wird, daß sie nicht ein räumlich fixiertes Verhältnis (wie die Reformierten lehren), sondern die Teilnahme an der Weltherrschaft und somit an Gottes Allmacht und Allgegenwart bedeute (F. C. p. 540: Dextera Dei est ubique) — der Descensus Christi ad inferos oder die Hadesfahrt, als erste und grundlegende Stufe des Exaltationsprozesses. Während die reformierte Christologie (s. Symbolik, II, S. 450) sowie in der lutherischen Kirche der Reformationszeit Äpin in Hamburg († 1553) das „Niedergefahren zur Höllen" des apostolischen Symbolums als angebliches Moment der Leiden des Herrn am Kreuze, bestehend in äußerster Seelenpein oder in stellvertretender Erduldung unserer Höllenstrafen im Geiste, fassen und so das Konkrete seines Sinnes spiritualistisch verflüchtigen, finden die lutherischen Bekenntnisschriften (schon C. A. a. 3; bestimmter F. C. a. IX) durch jene altkirchliche Formel ein thatsächliches objektives Hinabsteigen Christi nach beiden Naturen, der göttlichen wie der menschlichen, ins Totenreich gelehrt. Und zwar wird diese Höllenfahrt als den Übergang von der Reihe der Erniedrigungsmomente

zu der der Erhöhungsmomente bildend, also als grundlegende unterste Stufe der exaltatio gedacht. Was aber ihren Zweck betrifft, so gilt der F. C. und den älteren Dogmatikern als solcher, gemäß Eph. 4, 9; Kol. 2, 15, wesentlich nur die Konstatierung und triumphierende Ankündigung des Siegs Christi über die höllischen Mächte der Finsternis, also eine praedicatio nicht salutifera, sondern legalis et damnatoria; wogegen die supranaturalistische Glaubenslehre der Neuzeit (bes. seit Storr, Zweck des Todes Jesu 1789) es im allgemeinen vorzieht, unter Hervorhebung der in der F. C. vernachlässigten Stellen 1 Petr. 3, 18 f.; 4, 6 als eigentlicher sedes doctrinae für das Lehrstück, an Melanchthons mildere Lehrweise (Enarrat. in Ev. Jo. 19: „Chr. resuscitavit patres et praedicavit spiritibus, qui erant in carcere") anzuknüpfen, demgemäß der Hadesfahrt eine praedicatio salutifera s. evangelica (vergl. 1 Petr. 4, 6; εὐηγγελίσθη) zu vindizieren und sie zur Reihe der Erlösungsakte des Gottmenschen zu ziehen. Vgl. u., S. 143, die Literatur.

Von der hier skizzierten älteren Lehrweise des Luthertums betreffs der beiden Stände weicht die moderne Kenosistheorie von Sartorius, Thomasius, Liebner, Geß (vergl. oben, S. 125) hauptsächlich darin ab, daß sie die Entäußerung und Erniedrigung nicht auf die menschliche Natur, sondern, gemäß dem offenbaren Sinn der biblischen Aussagen Phil. 2, 5 ff.; 2 Kor. 8, 9, auf den göttlichen Logos selbst bezieht; beim Eingang ins irdisch geschichtliche Dasein habe der Sohn Gottes sich seiner höheren göttlichen Daseinsweise geradezu entäußert und entschlagen; insbesondere seien die relativen — nach Geß (1856) sogar auch die immanenten — Eigenschaften der Gottheit von ihm abgelegt worden, sodaß nicht der Logos in voller göttlicher Majestät und Machtfülle, sondern ein durch freie Liebesthat depotenzierter, ein freiwillig arm gewordener Logos sich mit dem Menschen Jesus im Leibe der Jungfrau vereinigt habe. Geradezu bis zur Annahme einer Verwandlung des Logos in den Menschen Jesu trieb Geß, gemäß dem eben Bemerkten, diese Entäußerungstheorie; während die Mehrzahl der modernen Kenotiker (Thomasius, Kahnis, Delitzsch rc. bes. Bodemeyer [s. u. die Lit.], Steinmeyer und Frank rc.) ein derartiges Verfallen in Doketismus oder wenigstens in Apollinarismus zu vermeiden und dem Vorgang der Kenose des Logos eine weder mit dem ἀτρέπτως des Chalcedonense noch mit F. C. p. 550, 39 (Rejector. XX) streitende Gestalt zu erteilen sucht. Eine derartige Ausgleichung der Kenosis mit der seitens der F. C. betonten Forderung, daß die Unveränderlichkeit Gottes gewahrt bleibe, ist möglich, besonders dann, wenn gemäß unserer obigen Andeutung zum genus majestat. der Idiomenkommunion ein gen. ταπεινωτικόν oder exinanitivum ergänzend hinzugefügt wird. Sie ist aber auch nötig, damit einerseits die in der biblischen Grundstelle Phil. 2, 5—9 liegenden Wahrheiten voll und ganz zur Geltung gelangen und damit andererseits der durch andere Schriftzeugnisse betonten Forderung, ein echt menschliches Werden, Wachsen und Sichentwickeln des Gottmenschen in den Tagen seines Fleisches zu statuieren (Lk. 2, 40. 52; Mk. 13, 32; Joh. 5, 20; Hebr. 5, 8), genügt werde. Eine gewisse Annäherung an die das echt Menschliche in Jesu stärker hervorhebende Christologie der Reformierten ergibt sich beim Einschlagen dieses Weges von selbst. Doch bleibt der prinzipielle Gegensatz zu der ein wahrhaftiges Eingehen des Göttlichen in die menschliche Natur

grundsätzlich (gemäß jener These: finitum non est capax infiniti) von der Hand weisenden Betrachtungsweise der Letzteren in voller Geltung. Die luth. Vorstellung vom Gottmenschen, auch wenn sie in kenotischem Sinne fort- oder umgebildet wird, hält an der zu Chalcedon gelegten Grundlage treuer fest; sie vollzieht die wahre Einigung des Göttlichen und des Menschlichen im Heilande mit schärferer Konsequenz und größerer Innigkeit als dies von den reformierten Prämissen aus möglich ist.

Daß die vom Standpunkt des Glaubens an die Unveränderlichkeit Gottes aus erhobenen Bedenken wider die Annahme einer Kenose (Dorner u. a.) im Grunde unerheblicher Art sind und der neuen Lehrbildung nicht ernstlich verhängnisvoll werden können, hat auf bes. treffende Weise **Frank** (Syst. der chr. W. II, S. 142) gezeigt. „Mit der Schrift ist vollkommen einig jene in der Praxis geläufige Vorstellung, die aus dem Glaubensbewußtsein der Gemeinde stammt, wonach man den Eintritt des Sohnes Gottes in die Umschränktheit des menschlichen Daseins als Vertauschung seiner Gottesherrlichkeit mit Knechtsgestalt, als Entäußerung und Erniedrigung faßt. Es kommt auch diesem Glaubensbewußtsein gar nicht zu Sinne, daß damit der ewige Sohn Gottes auf seine Gottwesenheit verzichtet habe, oder daß er damit seiner ewigen unveränderlichen Gottheit Eintrag thue; sondern nur um so viel herrlicher erscheint ihm der Gottessohn darin, daß er aus Liebe zu dem gefallenen Menschengeschlecht seiner göttlichen Majestät zeitweilig sich entkleidet nnd Mensch geworden ist. Halten wir uns an jene Schriftaussage und an diesen unmittelbaren, um die Konsequenzen unbesorgten Ausdruck des kirchlichen Glaubens, so werden wir auch dogmatisch weiter kommen, als wenn wir mit Voranstellung abstrakt richtiger, aber in ihren Konsequenzen irreleitender Lehrsätze über Gottes unveränderliches Wesen die Glaubensthatsachen schädigen.“ Vgl. auch **Steinmeyer**, Die Gesch. der Geburt des Herrn 2c., bes. S. 76 f.

3. **Das Werk Christi oder sein dreifaches Mittleramt** (Munus triplex). — Als Inhalt des messianischen Heilswirkens (opus salutare) Christi oder seiner neutestamentlichen Mittlerthätigkeit (opus mediatorium, *μεσίτεια*, vgl. 1 Tim. 2, 5; Hebr. 8, 6) wird herkömmlich die Ausübung eines **dreifachen Amtes** bezeichnet. Zunächst als **Prophet**, d. i. als Urbild alles Prophetentums, sodann als **Hohepriester** d. h. als besiegelnder Vollender und Erfüller des gesamten theokratischen Priester- und Opferwesens, endlich als **König**, d. h. als von Gott bestellter Herrscher des messianischen Gnadenreiches, hat der Gottmensch sich bethätigt — während der Tage seines Fleisches auf grundlegliche Weise, seit denselben in immer wachsender Fülle, Weite und Tiefe der von ihm ausgehendem Heilswirkungen. Diese Annahme eines dreifachen Mittleramtes Christi ist nicht etwa ein Produkt scholastischer oder mystischer Spekulation späterer Zeit, sondern tief in der heiligen Schrift begründet. Sie ist vollbezeugt schon durch das alte Testament mittelst der dreifachen prophetischen Ankündigung des Messias: als Propheten (bes. 5 Mos. 18, 15; Jes. 40 ff.), als Priesters (Ps. 110; Ezech. 40 ff.; Sach. 6, 9 ff.) und als Königs (Ps. 2. 72. 110; 2 Sam. 7 2c.). Nicht minder deutlich ist sie gelehrt im N. T., zumal im Matthäusevangelium, dessen ganzer Disposition diese Dreiteilung zu Grunde liegt (vgl. außerdem fürs mun. proph. besonders Lk. 13, 33; 24, 49; fürs m. sacerdot. Joh. 17, 19; Mt. 20, 28; fürs m. reg. Lk. 19, 12 ff.; Joh. 18, 33—36; Mt. 25, 31. 34); ferner im Hebräerbriefe (dessen heilsgeschichtliche Spekulation bes. auf Ps. 110 fußt), sowie in der emphatisch zusammenfassenden Stelle Apok. 1, 5 (*ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν, ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς*). Daher ihr frühzeitiges bedeutsames Hervortreten in der Kirchenlehre: bei Eusebius (H. E. I, 3; Demonstr. ev. IV, 15; Cyrill v. Jerusalem Catech. X, 14; XI, 1; Augustin, De Civ. Dei X, 6; Petrus Chrysologus Serm. LIX 2c. Fürs katholische Lehrsystem lieferten

besonders Thomas Aqu., fürs lutherische Luther selbst in verschiedenen Aussprüchen, sowie später namentlich J. Gerhard (Loci th. IV, 15), fürs reformierte Calvin (Instit. II, 15) die Grundlagen zur dogmatischen Verwertung dieses Lehrtropus. Selbst der Socinianismus hielt — allerdings mit willkürlich alterierender und abflachender Deutung des Sinnes der Ämter, insbesondere des Priesteramts — an der Theorie des munus triplex fest. Und wenn beim Übergang zur rationalistischen Zeit Ernesti (De officio Christi triplici, Opp. theol. p. 413 sq.) das Dogma als wertlos aufzulösen und hinwegzukritisieren suchte, so hat bereits Schleiermacher (D. chr. Gl., II, § 102), gefolgt von Hase, Nitzsch, Dorner, Thomasius, Kahnis rc. seinen bleibenden Lehrwert anerkannt. Dieser Wert, zu gunsten dessen auch die neueren reformierten Dogmatiker großenteils (Ebr., Lange, v. Oosterzee, de Pressensé, bes. A. E. Krauß in d. Jahrbb. f. d. Theol. 1872, IV) sich ausgesprochen haben, hat trotz der Einwürfe Ritschls (L. v. d. Rechtf. II, 520 ff.) und Franks (II, 194 ff.) um so gewisser als ein bleibender zu gelten, da die drei Ämter oder Erlöserfunktionen des Heilands einerseits in seinem irdisch geschichtlichen Wirken und seinem Selbstzeugnisse aufs Bedeutsamste hervortreten (vgl. die oben hervorgehobenen Stellen aus den Evv.) und da andererseits das übergeschichtliche Walten des erhöhten Gottmenschen eine prophetische, eine priesterliche und eine königliche Seite als in fortwährender Ausübung nebeneinander begriffen darstellt. Wie denn den drei letzten Hauptabteilungen der Glaubenslehre: der Soteriologie, Ekklesiologie und Eschatologie in der That nichts anderes als die eingehende Entfaltung dessen obliegt, was dieses fortgesetzte prophetische, hohenpriesterliche und königliche Wirken des zur Rechten Gottes Erhöhten in sich schließt (vgl. unten, Tl. IV u. V).

I. **Das prophetische Amt Christi** (munus s. officium propheticum), vorbereitet durch das Wirken der atl. Propheten sowie Johannes des Täufers (vergl. Mt. 11, 1 ff. u. Par.), tritt in Kraft mit seinem öffentlichen Lehrwirken seit der Taufe durch Johannes. Es erweist sich durch die wunderreiche Fülle und Mannigfaltigkeit seiner lehrenden Selbstzeugnisse von sich und seinem Reiche (vgl. die ntl. Theologie, Hdb. I, 629 ff.); es sichert ihm schon während der Tage seines Erdenlebens die Würde eines *προφήτης μέγας* (Lk 7, 16; 9, 19; 24, 19), eines *καθηγήτης* (Mt. 23, 10) oder *διδάσκαλος* schlechtweg (Joh. 11, 28; vgl. 1, 18; 14, 6; 18, 37), eines vollkommeneren prophetischen Gegenbildes von Mose (Joh. 5, 45; Hebr. 2, 3 ff.); es setzt sich im Walten des zum Vater Heimgegangenen durch die Sendung des Paraklet und dessen gemeindesammelndes, -erleuchtendes und ordnendes Thun (Joh. 14, 26; 16, 13 ff.; Akt. 2, 33 ff.; 1 Joh. 2, 20. 27 rc.) fort bis ans Ende der Tage. Das Wesentliche dieser biblischen Aussagen über Jesu Prophetenamt faßt zusammen die Definition bei Quenst. III, 212): Offic. propheticum est functio Christi *θεανθρώπου*, qua is ex SS. trinitatis consilio divinam de redemtione et salute hominum voluntatem sufficientissime nobis revelavit, ea seria intentione ut in universum omnes ad agnitionem veritatis coelestis perveniant. — Unterschieden werden, zwar nicht bei allen Dogmatikern (z. B. nicht bei Calov und Baier, welche nur eine irdisch-geschichtliche Ausübung des Prophetenamts anerkennen), aber doch bei der Mehrzahl derselben, die beiden successiv nacheinander in Kraft getretenen Weisen der Ausübung des mun. prophet.:

a) functio immediata, vom fleischgewordenen Sohne Gottes während der Tage seines Fleisches *αὐτοπροσώπως* (Quenst.) bethätigt durch sein 3—3½-jähriges für die Kirche grundlegendes Lehrwirken, insbesondere sein Sammeln und Leiten der Apostel.

b) functio mediata, vom erhöhten Christus bethätigt vermittelst des heil. Geistes in der Kirche, „quando vicaria opera usus est apostolorum et eorum successorum, per quos docendi munus continuavit, adhuc continuat et ad finem usque mundi continuabit“ (Quenst., ähnlich König u. die meisten älteren DD.).

II. Das Priesteramt oder Hohenpriesteramt Christi (munus sacerdotale) wird vom Herrn selbst bezeugt in seinem hohenpr. Gebet (Joh. 17, 19: *ἁγιάζω ἐμαυτὸν ὑπὲρ αὐτῶν*), in den Einsetzungsworten seines Nachtmahls (Mt. 26, 26 Par.) sowie überall da, wo er von seinem Todesleiden als einer Sühnethat für die sündige Menschheit redet (*λύτρον ἀντὶ πολλῶν* Mt. 20, 28; Mk. 10, 45; vgl. Joh. 3, 14; 8, 28; 10, 1—17; 12, 32; 15, 13 2c.). Desgleichen von den Aposteln, welche das priesterliche Mittlergeschäft des ntl. Bundstifters (Hebr. 7, 22) bald mehr in zusammenfassender Weise besprechen, durch Nennung seines Kreuzes als des segenspendenden Inbegriffs seiner Heilswirkungen (1 Kor. 1, 17. 23; Gal. 3, 1; 5, 11; 6, 12 2c.; vergl. Hebr. 13, 10), bald in genauerer Analyse auf seine einzelnen Seiten eingehen. Geschieht letzteres, so wird entweder a) der Gehorsam hervorgehoben, den der Herr als unters Gesetz Gestellter (Gal. 4, 4) uns zum Vorbilde teils thätig teils leidend, und zwar leidend bis zum Tode am Kreuze, geleistet habe (Röm. 5, 19 *ἡ ὑπακοὴ τοῦ ἑνός;* Phil. 2, *γενόμενος ὑπήκοος κτλ.;* vgl. 2 Kor. 5, 21; Hebr. 5, 8); oder es wird b) sein Todesleiden als ein Sterben für die sündige Menschheit, eine Opferung zum Besten derselben und aus Liebe zu ihr dargestellt: Gal. 1, 4; 2, 20; 1 Kor. 15, 3; 5, 7; Röm. 5, 6; Eph. 5, 2; 1 Petr. 1, 19 2c.; — oder es wird endlich c) seinem Todesleiden die Bedeutung eines sühnenden Leidens anstatt unserer, eines stellvertretenden Opfers zur Loskaufung des sündigen Kosmos vom Fluche des Todes erteilt: Gal. 3, 13; Röm. 3, 24—26; 2 Kor. 5, 15—21; 1 Petr. 2, 20—24; 1 Joh. 2, 2 (vergl. auch Röm. 5, 10; Kol. 1, 20; Eph. 2, 66; Hebr. 2, 17 f.; 5, 1 f.; 9, 14; 10, 10 f.). Beziehungen zum Priestertum und zum Opferwesen des A. Bds. liegen in jeder dieser drei Gruppen apostolischer Aussagen, vorzugsweise konzentrierte und bedeutsam freilich in denen der dritten Gruppe c; denn dadurch wird Christi Leiden weder als bloße Gehorsamsleistung, wie bei a), noch als Bundesopfer oder alt. Passah, wie bei b), sondern als eigentliches Sühnopfer, als heilig vollkommenes Gegenbild der Sünd- und Schuldopfer des A. Bds., zumal der am großen Versöhnungstage (Levit. 23; 3 Mos. 29) darzubringenden, charakterisiert. Wichtig sind außerdem noch die das hohenpriesterliche Fürbitten Christi, sein interzessorisches Eintreten für seine Gemeinde betreffenden biblischen Aussagen: Joh. 14, 16; Röm. 8, 34; 1 Joh. 2, 1 und besonders Hebr. 4, 14—16.

Ausgehend von diesen biblischen Grundstellen hat die Kirchenlehre vom priesterlichen Thun Christi oder von seinem Versöhnungswerke bis zu ihrem Abschlusse in der Dogmenbildung des 17. Jahrhdts. sich durch drei Hauptstadien hindurch entwickelt. In der alten Kirche wurde das Leiden

des Erlösers zwar auch unter dem Gesichtspunkte eines sühnenden und stellvertretenden Opfers betrachet (bes. bei Justin, Iren., Clem., Orig., Athan., Tert., Aug.), jedoch so, daß die ethische Notwendigkeit dieses Opfers behufs Tilgung der menschlichen Sündenschuld meist nicht entschieden genug hervorgehoben wurde (doch bilden Iren. und Athan. hier bedeutsame Ausnahmen). Obendrein wurde die spielend äußerliche und manches Bedenkliche in sich schließende Betrachtung des Todes Christi als eines Mittels zur Loskaufung von der Herrschaft des Satans, ja als eines denselben überlistenden Tauschobjekts von vielen Kirchenvätern bevorzugt (Orig., Greg. v. Nyss., Ambros., Leo, Gregor d. Gr.). Über diese nach mehreren Seiten hin äußerliche und der gehörigen ethischen Tiefe entbehrende Betrachtungsweise hinaus schritt das Mittelalter durch die Anselmsche Satisfaktionstheorie (entwickelt in Cur Deus Homo, bes. II, c. 6) zu größerem sittlichem Ernste der Betrachtung und namentlich zu tieferer Erfassung des Begriffs der menschlichen Schuld und ihrer Sühnung als des Kernpunkts im ganzen des Erlösungswerks fort (s. Näheres in der DG., B. II, S. 336). Doch blieb auch Anselmus mit seinen Nachfolgern, wie Hugo v. St. Viktor &c., noch teilweise in einer zu äußerlichen, teils ritterlich-kriegerischen, teils juridischen, die altgermanischen Redemtions- uud Satisfaktionssitten zur Lösung des christlichen Versöhnungsproblems verwertenden Betrachtungsweise befangen. Er betonte daher das selbstthätige Verhalten des Erlösers beim Vollzug seines Versöhnungsopfers allzu einseitig und auf Kosten seines leidentlichen Verhaltens. Er bahnte obendrein, durch unnötig starke Hervorhebung des Überverdienstlichen von Christi satisfaktorischer Leistung, der späteren Überspannung ebendieses Moments bei Thomas Aquin, dem Urheber des Dogma von einem Schatze überverdienstlicher Werke und damit des Unwesens der Ablässe, den Weg. Neben dieser vorzugsweise einflußreich gewordenen Fassung des Versöhnungsbegriffs gelangte eine zuerst von Abälard, später besonders von Duns Scotus und seiner Schule ausgebildete Betrachtungsweise zu Ansehen, welche von pelagianisierenden Voraussetzungen aus das Moment der Satisfaktion oder stellvertretenden Sühnung überhaupt beseitigte und Christi Tod entweder mehr nur als vorbildliche Leistung faßte, oder, seine Notwendigkeit überhaupt leugnend, ihn als von Gott gnadenweise acceptierte Handlung ohne eigentlich verdienstlichen Charakter darstellte (meritum finitum; acceptatio gratuita). — Die Christologie der Reformatoren — von welchen Luther mehr eine mystisch vertiefende, Melanchthon mehr eine ethisch und dialektisch entwickelnde Gestaltung des Versöhnungsbegriffs anstrebte — knüpft im Ganzen an Anselms Satisfaktionslehre an. Sie bemüht sich aber um biblische Läuterung derselben, sowie vor allem um ihre Reinigung von den seit Thomas mit ihr in Verbindung getretenen Anhängseln von menschlichen Satisfaktionen, Bußwerken, Meßopferideen, Ablässen &c. Sie hebt neben dem thätigen auch den leidenden Gehorsam Christi als Hauptmoment in dem von ihm dargebrachten Opfer hervor (C. A. a. 3: ut reconciliaret nobis Patrem et hostia esset non tantum pro culpa originis etc.), betont als Wirkungen dieses Opfers die Stillung des Zornes Gottes und die Aufhebung der verdammenden Wirkungen des Gesetzes (Apol. a. III, p. 58; Conf. Saxon. etc.) und erklärt den ganzen Gottmenschen, nicht etwa bloß (gemäß Osianderscher Lehre) seine göttliche Natur, für das bewirkende Subjekt dieses

Versöhnungswerks in Christi Tod. Die letztere Bestimmung spricht die F. C. im Gegensatze zur Osianderschen Lehreinseitigkeit, sowie zugleich auch zur Leugnung einer satisfaktorischen Wirkung des aktiven Gehorsams durch G. Karg (Parsimonius) in Anspach aus (a. III, p. 612): „Itaque justitia illa, quae coram Deo credentibus ex mera gratia imputatur, est obedientia, passio et resurrectio Christi, quibus ille legi nostra causa satisfecit et peccata nostra expiavit. Cum enim Chr. non tantum homo, verum Deus et homo sit in una persona indivisa, tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et mortis obnoxius. . . . . Eam ob causam ipsius ohedientia (non ea tantum, qua patri paruit in sua passione et morte, verum etiam qua nostra causa sponte se legi subiecit eamque obedientia sua implevit) nobis ad iustitiam imputatur, ita ut Deus propter totam obedientiam, quam Chr. agendo et patiendo, in vita et morte sua, nostra causa patri suo coelesti praestitit, peccato nobis remittat, pro bonis et iustis nos reputet et salute aeterna donet."

Teils durch diese Lehrmotive und Lehrgegensätze des 16. Jahrhdts., teils durch einige seit Anfang des 17. Jahrhdts. hinzutretende — wie insbesondere die socinianische Leugnung aller satisfactio vicaria und das dem gegenüber von dem Arminianer Grotius versuchte Zurückgehen auf die scotistische Acceptationstheorie (mittelst seiner acceptilatio) — erscheint der ältere dogmatisch orthodoxe Lehrtypus auf dem Gebiet des Versöhnungsdogmas bestimmt. Zum Priesteramt Christi werden überhaupt zweierlei Hauptthätigkeiten gerechnet: die noch im Erniedrigungsstande grundleglich ausgeübte Satisfaktion, bestehend in Darbringung seines aktiven und seines passiven Gehorsams, sowie die dem Erhöhungsstande angehörige hohepriesterliche Interzession zur Rechten Gottes.

a) Satisfactio est prior officii sacerdotalis pars, qua Chr. ϑεάνϑρωπος Deo unitrino pro omnium omnino hominum peccatis, in iudicio divino post voluntariam interventionem sibi imputatis, consummatissimae obedientiae λύτρον solvit, in justitiae et misericordiae Dei laudem et nostri redemptionem (Quenst.). Zur Bewirkung dieser Satisfaktion diente
   α) seine obedientia activa, i. e. perfectissima legis impletio vicario nomine pro hominibus suscepta (Mt. 3, 15; 5, 17; Röm. 5, 19; Gal. 4, 4 2c.).
   β) seine obed. passiva, i. e. sufficientissima poenarum, quae nos manebant, persolutio, per mortem inprimis vicariam — — sponte susceptam (Jes. 53, 4; Joh. 1, 29. 36; Mt. 20, 28; Röm. 5, 6 ff.; 2 Kor. 5, 19 f.; Gal. 3, 13 2c.).

Auf diesen doppelten satisfaktorischen Gehorsam — zusammenfassend ausgesagt durch die Formel: „Agendo culpam expiavit, patiendo poenam nostram sustulit" (vgl. F. C., p. 612) — beruht des Erlösers Verdienst, meritum Christi, dem die drei Attribute erteilt werden: es sei 1. merit. unicum (1 Petr. 3, 18; 1 Tim. 2, 5; Hebr. 10, 1 ff.), 2. perenne (Heb. 9, 12) und 3. universale (1 Joh. 2, 2; 1 Tim. 2, 6). Das letztere Prädikat ist wider den Partikularismus der Calvinisten gerichtet, dem gegenüber, im Einklang mit dem Universalismus der Arminianer und der Schule Amyraulds, gelehrt wird: Christus sei τελικῶς (finaliter) ὑπὲρ πάντων gestorben, wennschon ἐκβατικῶς (eventualiter) sein Tod nur περὶ πολλῶν erlösend wirke.

b) Intercessio (s. deprecatio s. interpellatio) est posterior officii sacerdotalis pars, qua Chr. pro omnibus omnino hominibus, inprimis vero electis suis, vi universi meriti sui vere proprieque interpellat, ad impetrandum nobis, quaecunque corpori atque animae praecipue salutaria esse novit (Quenst.); vgl. schon C. Aug. a. 21, 2 u. bes. Apol. p. 117 u. 226 (Cum Christus sit constitutus Intercessor et Pontifex, cur quaerimus alios?). Von dem in jener Quenstedtschen Definition behaupteten Abzielen der Fürbitte auch auf äußeres, nicht soteriologisches Wohlergehen der Menschen ging die spätere dogm. Tradition (seit Budd.) ab. Und bereits Baier verwarf die Versuche zu näherer Bestimmung des hohepriesterlichen Intercessionsmodus durch solche Einteilungen wie

α) interc. terrestris (Joh. 17; Lk. 23, 34) u. coelestis (Joh. 14, 16; 16, 28);

β) interc. generalis (Lk., l. c.) und specialis (pro fidelibus: Joh. 17, 9; 1 Joh. 2, 1);

γ) interc. realis (i. e. muta meritorum ostensio, vergl. Hebr. 9, 14; 12, 24) u. interc. vocalis (verbalis et oralis Heb. 7, 25; Röm. 8, 34 ꝛc.).

Biblische Anhaltspunkte für die Feststellung dieser bes. Arten der Interzession sind, wie die beigefügten Stellen zeigen, allerdings vorhanden; doch fehlt es denselben an hinlänglicher Bestimmtheit, um die betr. Einteilungen als schlechthin notwendige zu begründen. Und zumal die himmlische Erhabenheit und mysteriöse Jenseitigkeit der Vorgänge, um die es sich hier handelt, verbietet ein näheres klassifizierendes Eingehen auf ihr etwaiges Verhältnis zueinander.

Die hohepriesterliche Fürbitte des Herren leitet hinüber zu seinem dritten Mittleramte.

III. Das königliche Amt (munus s. offic. regium) des Heilands wird schon in der h. Schrift A. T.s (in den messian. Königspss. 2. 45. 72. 110; auch Jes. 9. 11 u. 65; Mich. 4, 1 f.; Dan. 2, 44; 7, 14 ff.) als eine nicht bloß jenseitige, sondern zugleich diesseitige Herrschaft, als ein himmlisches Walten auf der verklärten Erde beschrieben. Dem entsprechen die ntl. Aussagen, eingeleitet durch den Lobgesang der Engel Lk. 7, 14, und schließend mit der Erklärung des von der Erde scheidenden Heilands: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ (Mt. 28, 18) sowie mit derartigen Verkündigungen der Offb. Joh. wie 11, 15; 12, 10. Im Einzelnen heben die ntl. Aussprüche bald mehr die Gegenwärtigkeit des Reiches Christi hervor (Mt. 4, 17; 17, 11 f.; 12, 28; 13, 24; Mk. 4, 26 ꝛc.), bald mehr seinen Zukunftscharakter (Mt. 5, 3—10; 6, 10; 8, 11; 16, 28; 26, 29; Akt. 14, 22; 1 Kor. 6, 9 f.; Gal. 5, 21; Hebr. 12, 28; 2 Petr. 1, 11; Apok. 20, 1—6). Überall aber wird gegenüber dem sinnlich-äußerlichen und politischen Charakter der jüdisch-theokratischen Hoffnungen, das Geistige, der ethischen Sphäre Angehörige dieses Reiches betont (Lk. 17, 21; Joh. 18, 36; Röm. 14, 17; 1 Kor. 4, 20; Kol. 1, 13 ꝛc.). Diesen biblischen Grundlagen entspricht die dogmatische Ausgestaltung der Lehre vom königlichen Walten des Herrn. So die Definition: Officium regium est, quo Chr. omnia in coelo et terra gubernat, ac inprimis ecclesiam suam adversus hostes tuetur (J. Gerh.); desgl. die Einteilung in die drei Machtsphären:

a) regnum potentiae s. naturae, das Machtreich: Mt. 28, 20; Eph. 1, 20; Kol. 1, 18 — gemäß diesen und a. Stellen bestehend nicht in einer Beherrschung der außermenschlichen Schöpfung als solcher, sondern in einer Lenkung derselben zum Heile seiner Bekenner in der Kirche (vgl. bes. Eph. 5, 23);

b) regnum gratiae, das Gnadenreich, d. i. das Regiment des erhöhten Heilands über seine streitende Kirche auf Erden; gleich dieser von zeitlich begrenzter Dauer laut 1 Kor. 15, 26—28;

c) regnum gloriae, das Herrlichkeitsreich, anhebend schon mit Christi Erhöhung, als jenseitiges Walten an der Spitze der triumphierenden Kirche (Eph. 1, 20; Kol. 1, 18; Hebr. 12, 22 ꝛc.), aber zu voller, auch diesseitiger Verwirklichung gelangend erst durch seine Wiederkunft zum Gericht und zur Palingenesie (Mt. 16, 28; 19, 28; 26, 29; Lk. 13, 28; Röm. 8, 19 ff.).

Die neueren dogmatischen Kontroversen über Christi Werk, denen neben manchen Abflachungs- und Entleerungsversuchen von skeptisch-rationalistischer Seite auch mancher bemerkenswerte Ansatz zu kritischer Läuterung und theologischer Vertiefung der überlieferten Lehrweise zu danken ist, betreffen hauptsächlich den soteriologisch zumeist bedeutsamen Kern des Lehrstücks: das hohenpriesterliche Amt, und zwar speziell das Versöhnungsdogma. Als bemerkenswerteste heterodoxe Lehrbildungen dieses Lehrstücks traten — wenn wir von Töllners Rückkehr zur Kargschen Bestreitung des satisfaktorischen Wertes der obed. activa (1768), von der vulgärrationalistischen Erneuerung der flachen Beispielstheorie des Socinianismus (Wegscheider ꝛc.), sowie von der symbolischen Umdeutung des kirchlichen Versöhnungsbegriffs in Hegels und Schellings pantheist. Spekulation hier absehen — seit Ende des vorigen Jahrhunderts hervor:

1) Schleiermachers Versuch einer (verinnerlichen sollenden, in Wahrheit aber doch nur rationalistisch entleerenden) Vereinfachung des Erlösungs- und Versöhnungsbegriffs: „Der Erlöser nimmt die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins auf, und dies ist seine erlösende Thätigkeit; er nimmt sie in die Gemeinschaft seiner Seligkeit auf, und dies ist seine versöhnende Thätigkeit" (Glaubensl. II, § 100, 101).

2) Collenbusch, Hasenkamp, Menken, als Verteidiger des Satzes: Christi Gehorsam wirkte nicht eine objektive Versöhnung Gottes, des ob der Sünde Erzürnten, sondern eine durch siegreichen sittlichen Kampf bewirkte innerliche Aufopferung der Sünde, deren Reizungen und Anfechtungen er in sein sündenähnliches Fleisch mit aufgenommen hatte; — ähnlich die Irvingianer (s. Symb.; Hdb. II, 477), die Newtoniten (eine kleine engl. Nebensekte der Darbysten), sowie neuestens Lektor Waldenström in Gefle und sein schwedischer Anhang (vgl. v. Scheele, Verh. der Ev. Allianz zu Basel, 1879, S. 226 ff.).

3) v. Hofmanns (teils an Menken teils an Schleiermacher anknüpfende) Opposition gegen das kirchliche Dogma von einer stellvertretenden Straferduldung durch Christum, dahin lautend: Statt daß die der sündigen Menschheit gebührende Strafe der ewigen Verdammnis an Christo vollzogen wurde, sei Christus vielmehr eingegangen in die Gemeinschaft des auf der Menschheit lastenden Zornes Gottes, um durch seine heilige Selbstbewährung unter allen

Folgen der Sünde, welche Gott ihn erleiden ließ, in seiner Person die neue Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit herzustellen und so einen neuen Anfang der Heilsgeschichte zu setzen (Schriftbew. II, 1, S. 186 ff. und Schutzschriften für eine neue Weise alte Wahrheit zu lehren, 1856—59). Vgl. H. Schmid, D. v. Hofmanns Lehre v. d. Versöhnung, 1856, sowie Thomasius, Ebrard, Philippi, Frank u. a. als Kritiker Hofmanns (s. u. die Lit.).

4) Horace Bushnells, eines neuenglischen Kritikers der kirchlichen Satisfaktions- und Erlösungslehre, Beschränkung des erlösenden Moments auf die angebliche Tilgung des göttlichen Zornes und Unmuts über die Sünde mittelst freiwilliger größtmöglicher Steigerung dessen, was Gott für die sündige Menschheit leide, nach Art eines schwergekränkten Mannes, der erst dann seinem Beleidiger völlig und von Herzen verzeiht, wenn er für ihn, den ins Elend Geratenen, obendrein noch ein großes Opfer der Liebe bringt (vergl. Bushnell's Schriften: Vicarious Sacrifice; Forgiveness and Law, u. a., sowie zur Kritik seiner Lehre [der sog. moral. influence theory]: Hutton, im Cathol. Presbyterian Aug. 1879).

5) A. Ritschls Erneuerung der Erlösungslehre Abälards (und teilweise der Arminianer). Weil es in Gott keinen Zorn und keine strafende Gerechtigkeit gebe, bedürfe es auch keiner Sühne oder stellvertretenden Genugthuung; vielmehr wirke Christi Liebe, als Offenbarung von Gottes väterlicher Liebe, im sündigen Menschen Verbannung seiner Furcht vor Gottes richterlicher Strenge und im Anschluß daran seine Einfügung in die Gemeinschaft seiner Jünger und somit seine Befähigung zu berufstreuem Wirken im Reiche Gottes (L. v. d. Rechtf. ꝛc. 2. A., III, 358 ff., 448 ff., 497 ff.). Etwas vertiefend der Ritschlianer Häring (Über das Bleibende im Gl. an Christus, Stuttg. 1880): die Sühne bestehe darin, daß Christus in einzigartiger Weise den ganzen Widerspruch der Sünde gegen Gottes heilige Majestät erfahren und leidend durchlebt habe; infolge davon sei auch uns, mittelst Teilnahme am bitteren Schmerze Christi über die Sünde, erst wahre Buße und damit Loskommen von der Herrschaft der Sünde ermöglicht worden. Dagegen geht weit über den Ritschl'schen Standpunkt hinaus jene o. (S. 125) zitierte engl. Schrift: The Gospel of divine humanity, 1884, worin echt pantheisierend und ultrarationalistisch gelehrt wird: „Was Christus ist, soll jeder Christ sein und werden; die von ihm durch seinen Gehorsam am Kreuz geleistete stellvertretende Genugthuung soll jeder Christ nach seinem Vorbilde auch leisten, bis endlich die Sünde völlig hinweggereinigt ist, so daß durch Entfernung des Rosts des Bösen mittelst des Schmelzfeuers der Liebe das göttliche Ebenbild wieder hell in den Menschen erstrahlt", u. s. f.

Zur Kritik dieser Heterodoxien vom modernen schrift- und kirchengläubigen Standpunkte aus vgl., was Nr. 1—3 betrifft, schon Thomasius, Christi Pers. u. Werk, 2. A. III, 1 ff., 69 ff.; Philippi, Kirchl. Glaubensl, IV, 2. In Bezug auf Nr. 4 u. 5 außer Kreibig und Grau ꝛc. (s. u.) bes. Dorner, Ev. Gl. II, 591. 611 ff. Des letzteren Formulierung des Begriffs der stellvertretenden Genugthuung Christi lautet: „Christus macht den ewigen Versöhnungswillen Gottes im Leidensgehorsam zu seinem eignen, um ihn, und damit das göttliche Ineinander der Gerechtigkeit und Liebe auch in der Welt zur Wirklichkeit zu bringen. Diesen seinen subjektiven Versöhnungswillen be-

thätigt Christus dadurch, daß seine göttliche Liebe oder stellvertretende Gesinnung sich in die Stelle der Menschheit versetzt, um in eigenem Leidensgefühl auch die gegen die Sünde und Schuld der Menschheit gerichtete göttliche Ungnade zu tragen mit schlechthiniger Ergebung und Leidenswilligkeit, um seine rettende Liebe auch der strafenden Gerechtigkeit Gottes gegenüber zu beweisen" (S. 641). Dieser Versöhnungswille und Leidensgehorsam Christi habe aber auch objektive Bedeutung und Wirkung. Indem nämlich Gott in ihm die Menschheit als der göttlichen Gerechtigkeit genügend anschaut, „sieht er in ihm, der für uns gelitten und sich Gott geopfert hat, den vollkommenen Bürgen für die Welt, um dessen Willen ihr nun nicht bloß freie Sündenvergebung und Straffreiheit, sondern auch Leben und Seligkeit angekündigt und dargeboten werden kann." — Wichtiges hieher Gehörige bietet auch Frank, System der christl. Wahrheit II, 152 ff., der ähnlich wie auch Dorner, möglichste Ineinsbildung der aktiven und der passiven Seite des sühnenden Gehorsams Christi fordert („Dieser Gehorsam, involvierend Christi Versuchlichkeit und thatsächliche Versuchung, aber auch völlige Sündlosigkeit, war als solcher gegenüber dem fordend-strafenden Gesetze auf allen Punkten ein thuend-leidender zugleich, eben damit sühnend"), sodann im Zusammenhange hiemit das sonst in den Darstellungen der neueren Dogmatiken nicht genügend zu seinem Recht kommende Moment der siegreichen Bekämpfung des Satans durch den Erlöser betont (Christi Leistung „ist in Einem stellvertretende Genugthuung und Bewältigung des Satans"), übrigens aber ohne Grund gegen die herkömmliche Abhandlung des Erlösungswerks als Bestandteil des priesterlichen Thuns Christi sowie überhaupt gegen die kirchliche Dreiämterlehre Einsprache erhebt (vgl. oben S. 135).

Zur Christologie im allgemeinen. E. Sartorius, Die Lehre v. Christi Person u. Werk, 1831, 7. Aufl. 1860. Dorner, Entwicklungsgesch. der L. v. d. Pers. Christi, 1839; 2. Aufl. 1845—56. Thomasius, Christi Pers u. Werk, 1852, 2. A. 1857 ff. Steinmeyer, Apologet. Beiträge. 4 Tle., Berlin 1866 ff. und Christolog. Beiträge (I. Die Epiphanien, II. Die Theophanien, III. Die Christophanien im Leben des Herrn). Berl. 1881 f. E. de Pressensé, Der Erlöser. Vorträge &c. Gotha 1883. || F. J. Mach (Kath.), Die Notwendigkeit der Offenb. Gottes &c., Mainz 1883.

Prädestination. Al. Schweizer, Gesch. der protest. Centraldogmen in der ref. Kirche, 2 Tle., Zürich 1854—56. Luthardt, Die L. vom fr. Willen u. seinem Verh. zur Gnade, Lpz. 1863. F. Kattenbusch, Luthers Lehre vom unfreien Willen und der Prädestination, Gött. 1875. G. Fritzschel, Die Lehre d. Missiouri-Synode v. d. Prädestination — Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben, 1882, S. 519 ff., auch separ. 1883. Vgl. Zöckler, Die Lehre der Missourier v. der Gnadenwahl, Ev. KZ. 1883, Nr. 27 f. Die Lehre der luth. Wisconsinsynode v. d. Gnadenwahl (Fak.-Gutachten), Rostock 1884.

Christi Person. Dorner, l. c. M. Chemnitz, De duabus naturis in Christo, 1570. 1578. u. ö. J. F. Cotta, De persona Christi (in s. Ausg. v. Gerhards Loci theoll. t. IV). W. Fr. Geß, Die Lehre von der Person Christi, 1856. Ders., Christi Pers. u. Werk nach d. Selbstzeugn. Jesu &c. 1870 ff. L. Schulze, Vom Menschensohn u. vom Logos, 1867. Herm. Schultz, Die Lehre v. d. Gottheit J. Christi. Communicatio idiomatum. Gotha 1880 (vgl. o., S. 125). Dagegen sowie gegen Ritschl bes. L. Schulze (Ev. KZtg. 1882, Nr. 12–17); Dieckhoff, Die Menschwerdung des Sohnes Gottes, Leipz. 1882; Luthardt, Zur Beurtheilung der Theol. Ritschls (Ztschr. f. kirchl. W. 1881, S. 517); Ed. Böhl, Von der Incarnation des göttl. Worts. Wien 1883; Kreyher, Die Menschwerdung Gottes (Kirchl. Monatsschrift 1884, V). — Vgl. auch Pressensé a. a. O., sowie als römisch-orthodoxe Apologie der Gottheit Christi: J. Perrone, De Domini N. J. Christi divinitate adversus huius temporis incredulos, rationalistas et mythicos ll. III. Turin. 1870. Vom anglikan. Standpunkte: P. H. Liddon, Die Gottheit unsres H. J. Christi (Bampton-Vorll.). A. d. Engl., Gotha 1882.

Von den Ständen Christi (Kenosis &c.). M. Schneckenburger, Zur kirchl. Christologie: die

orthod. Lehre vom doppelten Stande Christi nach luth. u. ref. Fassung, Pforzheim 1848. Liebner, Die christl. Dogmatik aus dem christol. Princip, 1849. — Ferner Sartorius, Thomasius, Ebrard, Geß ꝛc. (o., S. 133) und zur Beurteilung dieser Kenotiker früheren Datums: Dorner, Über die richtige Fassung des dogmat. Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes, JDB. für deutsche Theol. 1856—58 (und daraus wieder in seinen Gesammelten Schriften aus dem Gebiet der systen. Theol. ꝛc., 1883); Philippi, Glaubensl. IV, 1 (2. Aufl. 1868); J. Bodemeyer, Die Lehre von der Kenosis, Götting. 1860; Zöckler, Über die modernen christolog. Theorien u. ihre Unvereinbarkeit mit Schrift und Kirchenlehre — in Vilmars Past.-theol. Blätt. 1865, II, 49 ff. — Als neueste Verteidiger des kenotischen Standpunkts (in maßvoll vermittelnder, nach Ausgleichung mit dem Lehrbegriff der F. C. strebender Weise) sind bes. wichtig: Steinmeyer, Die Geschichte der Geburt des Herrn u. seiner ersten Schritte im Leben (Apol. Beiträge, IV), Berlin 1873, sowie Frank, System d. chr. Wahrh. II, § 34, S. 134 ff. — Als neueste exegct. Untersuchung der bibl. Grundstelle vgl. noch W. Weiffenbach, Zur Auslegung der St. Phil. 2, 5–11. Zugleich ein Beitrag zur paulin. Christologie. Karlsruhe 1884.

Christi Hadesfahrt. Dietelmayr, Historia dogmatis de desc. Christi ad inferos; ed. 2. 1768. F. Huydekoper, The Belief of the first three Centuries concerning Christs Mission to the Underwold. N. York 1854; 2. ed. 1876. J. L. König, Die Lehre v. Christi Höllenfahrt, 1842. Güder, Die Lehre von J. Christi Erscheinung unter den Todten, 1853. G. de Zezschwitz, Petri ap. de descensu Chr. ad inferos sententia ex loco nobilissimo I. Pet. III, 19 eruta etc., Lips. 1856. H. O. Köhler, Z. Lehre v. d. Höllenfahrt Christi (Ztschr. f. d. ges. luth. Theol., 1864, IV). Frank, Theol. der Concf. III, 397 ff. Alex. Schweizer, Hinabgefahren z. Hölle als Mythus ohne bibl. Begründung ꝛc. nachgewiesen, Zürich 1868 (dagegen: Herm. Müller, in d. Ztschr. f. d. ges. luth. Theol. 1870, III, und P. Knapp in JDB. f. deutsche Theol. 1878).

Christi dreifaches Amt. Ernesti, Opuscc. theoll. 1773, p. 411 ss. A. E. Krauß, Das Mittlerwerk nach dem Schema des munus triplex, JDB. f. d. Theol. 1872, S. 595 ff. Ebrard, Chr. Dk., 2. A. II, 398 ff. Dorner, System ꝛc. II, 481 ff. de Pressensé, a. a. O., S. 225 ff.

Versöhnungslehre. Für die ältere Zeit: J. F. Cotta in s. Ausg. v. Gerhards Loci tom. IV, und Ziegler, Hist. dogmatis de redemptione ed. Velthusen, 1791; auch Bähr, Die Lehre v. Tod Jesu in den drei ersten Jahrh. 1832. F. Chr. Baur, Die Lehre v. d. Versöhnung in ihrer geschichtl. Entwicklung 1838. ‖ J. Gottl. Töllner, Über den thät. Gehorsam Christi, 1768. F. A. Philippi, Der thät. Gehorf. Christi. E. Beitr. zur Rechtfertigungslehre, 1841. Thomasius, De obedientia Christi activa. 1846. ‖ Zur Krit. Schleiermachers: Seibert, Schl.s Lehre v. d. Versöhnung, 1855, sowie der Anonym.: Die Geltung Christi in der Theol. Schl.s (a. d. Evang. KZ.), Berl. 1868. ‖ Über Menken: Menkens Versöhnungslehre, in wörtlichen Auszügen aus s. Schriften (von seiner Gattin), Bonn 1837. Zur Kritik Menkens: W. Steiger, Versuch zur Scheidung zwischen Wahrheit u. Irrth. ꝛc. (Ev. KZ. 1830. 31); auch Thomasius, Christi Person ꝛc. III, 131 ff., u. Dorner, Syst. II, 461 ff. ‖ Gegen v. Hofmanns Versöhnungslehre (Schriftbew. II, 1, 186 ff.; Schutzschriften ꝛc. [s. ob., S. 141]), vgl. H. Schmid 1856 [s. ebendas.]): F. A. Philippi, D. v. Hofmann gegenüber der luth. Versöhnungs- u. Rechtfertigungslehre, 1856. Thomasius, Das Bekenntn. der luth. Kirche v. d. Versöhnung ꝛc. 1857. A. Ebrard, Die Lehre v. der stellvertr. Genugthuung ꝛc., 1857. F. Delitzsch, Comm. z. Brief an die Hebräer, 1857 (2. Schlußbetrachtung: Über die stellvertr. Genugthuung). ‖ J. Bodemeyer, Zur Lehre v. d. Vers. und Rechtf., 1858. Frank, Ad. eccl. de satisf. Christi doctrinam observatt. aliquot dogmaticae, 1859. Ders., Theologie der Concf. II, 27 ff. u Syst. der christl. Wahrh II, 152 ff. Vgl. auch Geß in d. JDB. f. d. Theol. 1859, S. 467 ff.; Sartorius, Christi Pers. u. Werk. 7. Ausg., u. Schoeberlein, Die Versöhnung (zuerst in PRE.[1] [1863], dann in „Die Geheimnisse des Glaubens" 1872, S. 90 ff. ‖ Zur Kritik von Ritschls Versöhnungslehre (s. o. S. 141) vgl. bes. G. Kreibig, Die Versöhnungslehre auf Grund des christl. Bewußtseins, Berl. 1878. Ders. u. H. Schmidt, Versöhnung und Rechtfertigung: ihr theol. Zusammenhang und ihre kirchl. Bedeutung. 2 Vorträge, Magdeburg 1883. R. F. Grau, Über die Gottheit Christi u. die Versöhnung durch sein Blut (aus der Ev. KZ.), Greifsw. 1884. Ferner Frank u. Dorner a. a. O., teilweise auch Böhl, l. c.

Von hieher gehör. engl. und amerikan. Arbeiten vgl. außer dem oben über Bushnell Angeführten noch: J. Pye Smith. On the Sacrifice and Priesthood of Christ; 4. edit., Edinb. 1846. Edw. Park, The Atonement; Discourses and Treatises of Jon. Edwards, Smalley, Maxcy, Emmons etc. N. York 1860. R. W. Dale, The Atonement. Lectures etc., Lond. 1875. G. W. Samson, The Atonement, viewed as assumed divine responsibility 1878. J. Miley, The Atonement and Christ, 1879.

Farrar, Rainy etc., The Atonement: a clerical Symposium, London 1884. J. J. Lias, The Atonement in the light of certain modern difficulties (Hulsean Lectures), Lond. 1884. Vgl. Boardman, in den Chicagoer Curr. Discussions in Theol. 1883, I, 171 ff. — Über die Schrift: The Gospel of Div. Humanity vgl. u. a. Contemp. Rev, Oct. 1884, p. 604; Academy, 28. Jun. 1884 ꝛc.

Ueber Christi Königtum u. Reich. Herm. Rahtmann, Jesu Christi, des Königs aller Könige u. Herrn aller Herrn Gnadenreich, 1621, bes. K. 9 ff. J. J. Heß, Vom Reiche Gottes 11. Aufl. Zürich 1781. Ders, Kern der Lehre vom Reiche Gottes, 1819. Keil, Hist. dogmatis de regno Messiae etc. (Opuscc. acad. ed. Goldhorn, 1821, p. 22 sq.). Theremin, Die Lehre vom göttl. Reiche, Berl. 1823. Fleck, De regno divino, 1829. C. L. Brace, Gesta Christi, or a Hist. of Human Progress under Christianity. Lond. 1883 (apologet. Darstellung der Culturgeschichte seit Christo).

4. Der Glaubenslehre vierter Teil: Die Lehre von der Heilsaneignung (Soteriologie).

Was nach Erledigung der Lehre von Christi Person und Werke dem Dogmatiker noch darzustellen bleibt: die Lehrstücke von der Heilsaneignung, den Heilsmitteln und der Heilsvollendung, oder was dasselbe: vom Heilsweg, der Heilsgemeinschaft und dem Heilsziel, könnte sehr wohl unter dem Gesichtspunkte einer Ausübung des dreifachen Amts des Erlösers in statu exaltationis aufgefaßt und abgehandelt werden. Denn die einzelnen Momente des Heilsaneignungsprozesses oder der Heilsordnung sind wesentlich Wirkungen der functio mediata des Prophetenamtes Christi; durch die Gnadenmittel und die sie spendende Heilsanstalt der Kirche wirkt Christi hohenpriesterliches Walten als vom Tode errettende Macht an immer weiteren Kreisen der Menschheit sich aus; in den letzten Dingen endlich, durch welche das Gelangen der Menschheit zum Heilsziele sich vollzieht, wird das Königtum Christi in seiner Vollendung offenbar. Bei konsequenter Durchführung dieses christologischen Gesichtspunktes ließe sich also das gesamte soteriologisch-eschatologische Lehrstück dem Dogma vom Werke des Erlösers eingliedern oder wenigstens als Anhang zu ihm, disponiert nach den ihm eigentümlichen Momenten, behandeln. Allein eine solche Darstellung würde einseitig sein und die selbständige Bedeutung der dritten göttlichen Heilsursache und Offenbarungsstufe nicht zu ihrem Rechte gelangen lassen. Die Lehren vom Heilsweg, von der Heilsanstalt und dem Heilsziele bringen ebensowohl Wirkungen Gottes des heiligen Geistes, wie Bethätigungen des gottmenschlichen Heilsmittlers zur Darstellung. Es ist eben der Geist Jesu Christi, des zum Vater Gegangenen und vom himmlischen Thron der Gnade aus die Welt Regierenden, der sich auf jene dreifache Weise als Heilsursache an uns und für uns kundgibt; es ist der Geist des Vaters und des Sohnes (vgl. oben S. 87 f.), um dessen heilszueignende, heilsvermittelnde und heilsvollendende Wirkungen es sich hier handelt. Das gesamte soteriologische Lehrbereich einschließlich der Eschatologie erscheint, eben weil es durchweg von Selbstbezeugungen des erhöheten Christus, von nachirdischen Fortsetzungen seines officium triplex handelt, als Pneumatologie. Wie denn für die Soteriologie im engeren Sinne, die Lehre von der Heilsaneignung, gemäß gutem, biblisch wohlbegründetem Sprachgebrauche der älteren Dogmatik die Überschrift: „De gratia Spiritus S. applicatrice“ gebraucht wird; wie nicht minder zum Lehrstück von der Kirche

und ihren Gnadenmitteln der heil. Geist oder der Paraklet in innigster Beziehung steht (Irenä.: „Ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei“ ꝛc.); wie endlich auch die letzten Dinge sowohl des Menschen als der Kirche erst dann in ganzer Fülle und Tiefe ihrer Bedeutung erfaßt werden, wenn sie als Offenbarungsgebiet Gottes des hl. Geistes, der in ihnen als vollendende Potenz der gesamten Selbstoffenbarung der Gottheit (als τὸ τελειωτικόν, nach Greg. v. Naz., als αἰτία τελειωτική, n. Basil. M. de sp. s. c. 12 ꝛc. ꝛc.) sich erschließt, zur Darstellung gelangen.

Wir folgen dieser Betrachtungsweise, wenn wir im gegenwärtigen Abschnitte zunächst den Heilsaneignungsprozeß oder den Heilsweg als die grundlegende Bethätigung der Gnade des hl. Geistes am sündigen Menschen, gemäß biblisch-kirchlicher Norm und christlicher Erfahrung, des Genaueren schildern. An die Spitze dieser Schilderung gehört 1) die Lehre vom hl. Geist selbst, sowie von der hl. Schrift als der urkundlichen Grundform und Grundlage (dem göttlichen Programm) der Gnadenwirkungen des Geistes. Ihr hat sich anzuschließen 2) die Lehre vom rechtfertigenden Glauben als des menschlicherseits behufs Empfangs der Gnade des hl. Geistes darzubringenden Verhaltens. Den Abschluß bildet 3) die Lehre von der Heilsordnung, oder der Stufenfolge der heilszueignenden Gnadenakte des hl. Geistes. Zur Rechtfertigung dieser Partition, soweit sie die Mithereinziehung des Lehrstücks von der hl. Schrift betrifft, s. die Anm. am Schluße des zunächst folgenden Abschnitts.

I. **Der hl. Geist und die Heilsurkunde.** Was hier sowie in den folgenden Abschnitten vom hl. Geist zu lehren ist, betrifft nicht dessen innergöttliches Verhältnis zum Vater und Sohne, sondern sein offenbarendes Wirken nach außen, soweit es nicht schon beim weltschöpferischen Thun Gottes (gemäß 1 Mos. 1, 2; Ps. 33, 6 ꝛc.) zur Sprache kommen mußte. — Der hl. Geist ist diejenige göttliche Offenbarungspotenz oder Heilskausalität, welche der sündigen Welt die Gnade Gottes nahebringt und zueignet, das gnadespendende und -versiegelnde Prinzip der Gottheit. Wohl wird die Gnade gelegentlich auch speziell Gott dem Sohne attribuiert (bes. Joh. 1, 14. 16; 2 Kor. 13, 13; Eph. 1, 7; Tit. 3, 7), oder auch Gotte, wie er sich in Jesu Christo geoffenbaret, (Eph. 1, 6; Tit. 2, 11 ꝛc.). Aber als vollziehendes, zueignendes, das hohe Heilsgut uns innerlich nahebringendes Prinzip kommt auch da stets der hl. Geist in Betracht: s. bes. Röm. 5, 2—5. Er ist ja der Geist Christi (πνεῦμα Χριστοῦ, Röm. 8, 11; 1 Kor. 12, 3), von diesem verheißen (Joh. 7, 39; 14, 26; 15, 26; 16, 7; Akt. 1, 5) und mitgeteilt (Joh. 20, 22; Akt. 2, 33), das Heilswerk des Sohnes weiterführend (Joh. 14, 26; 16, 13 f.); er ist das Prinzip des neuen Lebens in der Gnade, das durch Christum für die Menschheit begonnen hat (Akt. 19, 2; Röm. 8, 2 f.; 1 Joh. 3, 24), oder auch das verklärte und verklärende „Amt des Geistes“ (διακονία τοῦ πνεύματος ἐν δόξῃ), welches im Neuen Bunde an die Stelle des tötenden Amtes des Gesetzesbuchstabens (διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμμασιν, 2 Kor. 3, 7 f.) getreten ist. Die Funktionen oder Gnadenwirkungen (operationes gratiae) dieses Prinzips des atl. Gnadenreichs hat man, zwar noch nicht im scholastisch-orthodoxen, aber doch im pietistischen Stadium der dogmatischen Lehrbildung in mehrerlei Arten eingeteilt, die man (gemäß jenem Ausdruck διακονία „Amt“ in 2 Kor. 3, 7 f., gemäß den Vorhersagungen Christi vom Wirken des hl. Geistes, welchen er

den Seinen senden werde, in Joh. 14—16, sowie zugleich auch gemäß der Stelle 2 Tim. 3, 16) als das vierfache Amt des hl. Geistes beschrieben hat. Nach S. J. Baumgarten und den folgenden Dogmatikern schließt diese vierfache Wirkungsweise in sich

1) ein officium elenchticum, Strafamt, bestehend im rügenden Überführen von der Sünde und deren Verdammungswürdigkeit: Joh. 16, 8; 2 Tim. 3, 16;
2) ein off. didascalicum, Lehramt, nach Joh. 14, 26; 16, 3 f.; und 2 Tim. 3, 16.
3) ein off. paedeuticum, Buß- und Besserungsamt, nach Röm. 8, 14 und 2 Tim. l. c.,
4) ein off. paracleticum, Trostamt, nach Joh. 15, 26; 16, 7; Röm. 8, 16. 26.

Trotz ihres guten Begründetseins in der Schrift — denn höchstens die Unterscheidung eines besonderen Besserungsamts neben dem Lehramt könnte als überflüssig zu beseitigen, Nr. 3 also mit Nr. 2 zusammenzuziehen sein — hat diese Lehrweise in obiger schematischer Ausbildung erst verhältnismäßig spät in die evangelisch-kirchliche Überlieferung Eingang gefunden. Unbestimmtere Anklänge an sie bieten freilich auch schon ältere Quellen mehrfach dar, z. B. die symbolischen Bücher (C. A. a. III, 5: misso in corda eorum Spiritu S., qui regat, consoletur ac vivificet eos, ac defendat adversus diabolum et vim peccati), die Predigt- und Erbauungsliteratur, auch das evang. Kirchenlied (z. B. in Luthers „Nu freut euch, liebe Christen gemein", die vorletzte Strophe: „. . . Der dich in Trübnis trösten soll Und lehren mich erkennen wohl Und in der Wahrheit leiten"). Einige schon ältere Schematismen betreffen ferner die verschiedenen Formen und Eigenschaften der Gnade des hl. Geistes. So die schon von Augustin im Gegensatze zum Pelagianismus aufgestellte Unterscheidung einer gratia praeveniens, operans und cooperans (samt der späteren semipelagianischen Entstellung dieser Lehrweise, kraft deren die Scholastik des späteren Mittelalters die beiden Stufen der gratia gratis data und der gratia gratum faciens unterschied); desgleichen die in der F. C. im antiprädestinatianischen Interesse hervorgehobenen affectiones gratiae, nämlich ihre Universalität, Resistibilität und Amissibilität. Über die letzteren wurde schon oben bei der Gnadenwahllehre gehandelt (S. 119 f.). Jene erstere Partition aber findet ihre naturgemäßere Stelle innerhalb der Lehre von der Heilsordnung, wo wir auf sie zurückkommen werden (s. u. III). Dagegen ist ein hier noch eingehend zu erörternder Punkt die Lehre von derjenigen grundleglichen Gnadenwirkung des hl. Geistes, worauf jene mehrfache Weise seiner Amtsübung oder seines „Dienstes" beruht, oder von der offenbarenden Kundgebung, auf welche er mit seinem Straf-, Lehr- und Trostamt immer wieder sich zurückbezieht. Es ist dies

Die hl. Schrift als göttlich inspirierte Offenbarungsurkunde (Γραφὴ θεόπνευστος). Sie ist umso notwendiger in enger Verbindung mit dem Dogma vom hl. Geist zu behandeln, je unzweifelhafter die Inspiration oder Theopneustie, das Eingegebensein von und Durchdrungensein mit hl. Geist, als das charakteristische Merkmal zu gelten hat, wodurch sich die hl. Schrift von allen übrigen Arten von Büchern oder Urkunden unterscheidet. Dies besagen ebensowohl ihre Definitionen in den orthodox-dogmatischen Systemen

(z. B. Hollaz: Scr. S. est verbum Dei a Prophetis et Apostolis ex inspiratione divina consignatum, ut per illud peccator informetur ad aeternam salutem), als ihre Selbstaussagen über ihre Wesen und ihren Ursprung.

Schon *1.* die Namen der heil. Schrift — soweit sie im N. T. vorkommen, fast sämtliche zunächst nur aufs A. T. bezüglich, aber von diesem aus frühzeitig in der Christenheit auf das Ganze übertragen — weisen mehr oder minder direkt auf ihren göttlichen Ursprung und Charakter hin. Sie sind dreierlei Art; entweder a) durch ihre Prädikatslosigkeit auf das Schlechthinige und Unvergleiche ihrer Bedeutung hinweisend: *ἡ γραφή* oder *αἱ γραφαί, τὰ γράμματα*, Joh. 19, 26; Akt. 8, 32; Mt. 22, 29 ꝛc.; oder b) mit gewissen auszeichnenden Attributen versehen, wie *ἱερὰ γράμματα, γραφαὶ ἅγιαι*, Röm. 1, 2, oder *γρ. θεόπνευστος* 2 Tim. 3, 16; oder c) direkt Gott als Urheber nennend, wie *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* Röm. 3, 2, — mit welcher letzteren Bezeichnungsweise die bekannten Citationsformeln sich berühren wie Hebr. 3, 7 (*λέγει τὸ πν. ἅγ.*); Hebr. 9, 8; 10, 15; 1 Tim. 1, 1; vgl. Apok. 2, 7. 17. 29; 3, 6 ꝛc.; auch 1 Kor. 7, 40; 14, 37; 1 Thess. 2, 13. Ferner *2.* kommen als wichtige Selbstzeugnisse der hl. Schrift für ihr göttliches Eingegebensein in Betracht: a) innerhalb des A. wie des N. T.s die zahlreichen Beispiele erfüllter Vorhersagungen der Propheten (der sogen. Weissagungsbeweis; vgl. für seine hohe Bedeutung. soweit es sich um die atl. proph. Literatur handelt, besonders König, Der Offenbarungsbegriff des A. T.s 1882, I, 6; in Bezug aufs N. T. aber: Mosheim, De prophetis N. Ti., 1732; J. G. Knapp, De dono proph. in N. T., 1755; N. Bonwetsch, in d. Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 1884, S. 408 ff.; b) innerhalb des N. T.s speziell einerseits die wiederholten Zurückweisungen aufs A. T. als göttliche Schrift (Mt. 5, 17; Lk. 24, 45; Joh. 5, 39; 10, 35; 2 Petr. 1, 19 f.; 2 Tim. 3, 15), andererseits die vorwärtsweisenden Aussagen Christi über den hl. Geist als Quelle und Grundlage des Lehrzeugnisses seiner Jünger: Mt. 10, 20; 24, 35; Joh. 14, 16; 15, 26; 16, 7 ff.; Akt. 1, 5; vgl. 2, 1 ff.; 4, 31 ꝛc.

Zu diesen biblischen Bezeugungen der Thatsächlichkeit des göttlichen Ursprungs der Schrift treten hinzu die nach- oder außerbiblischen Beweise. Sie sind doppelter Art:

1) Indicia s. *κριτήρια* externa, dem Bereiche der geschichtlich hervorgetretenen Wirkungen der Bibel als Gotteswort angehörig; insbesondere a) ihre formalen wie inhaltlichen Vorzüge vor allen übrigen Religionsurkunden (— die unvergleichliche Kraft und Schönheit der Diktion der hl. Schrift A. wie N. T.s, als der „Sprache des himmlischen Hofs" [Ötinger]); b) ihr Sichanpassen an das geistliche Bedürfnis der Geringen ebensowohl wie der Hohen, der *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* wie der wahrhaft Weisen (Fluvius, in quo agnus peditat et elephas natat, Greg. M.); c) ihre unvergängliche Lebenskraft, erfahrungsmäßig bezeugt an den Herzen und am Leben vieler Millionen aus allen Völkern und Stämmen der Erde; d) die geschichtsphilosophisch demonstrierbare) Notwendigkeit ihres Inhalts zur Errettung und Bewahrung der Menschheit (vgl. u. a. Ebrard, Dk. I, 29 ff.); e) das übereinstimmende Zeugnis der Kirche aller bisherigen Jahrhunderte. — Wichtiger als alle diese äußeren Beweise — deren die ältere Dogmatik noch viel zahlreichere nennt, dabei freilich auch solche von sehr zweifelhaftem Werte, z. B. bei Hollaz: Scripturae

antiquitas; martyrum constantia; inflictae contemptoribus verbi div. poenae gravissimae etc. — ist

2) Das κριτήριον internum, bestehend im Zeugnis des hl. Geistes im menschlichen Herzen (1 Kor. 2, 13 f.; Röm. 8, 16; auch 1 Joh. 5, 6; 1 Thess. 1, 5) vgl. Hollaz: Testimonium internum Sp. sancti, cor humanum certificans et obsignans, est praecipua et ultima ratio cognoscendi divinaque fide credendi divinam Scr. sacrae originem, und Quenstedt: ..... ipsa intrinseca vis et efficacia verbi divini et Spir. sancti in scriptura et per scripturam loquentis testificatio et obsignatio. Hauptsächlich auf diesem Zeugnis des heil. Geistes, das als innerer Erfahrungsbeweis des christlich-religiösen Subjekts jenem äußeren Erfahrungsbeweise der gesamten Kirche ergänzend und bestätigend entgegenkommt, beruht die Annahme einer Inspiration (d. W. gebildet nach gr. θεόπνευστος, divinitus inspirata, 2 Tim. 3, 16) oder vielmehr einer Reihe von inspiratorischen Akten, als des Mittels, dessen sich Gott zur Hervorbringung der Schrift bedient habe.

Begriff und Art dieser Inspiration dachte die ältere Kirche sich, ähnlich wie Philo und die jüdische Synagoge, abstrakt supranatural, als einen Prozeß mechanischen Eingebens oder Einblasens, wobei die biblischen Schriftsteller dem Gottesgeiste als passive Organe dienten, sich zu ihm verhielten wie die Zither zum Plektron (Justin, Coh. ad Graec. etc.) oder wie die Flöte zum Flötenbläser (Athenagoras, Leg. pro Chr., 9). So auch die Scholastik, sowohl die katholische des Mittelalters, wie die altprotestantische des 17. Jahrhunderts. Vgl. die Definition bei Baier: Div. inspiratio est actio eiusmodi. qua Deus non solum conceptus rerum scribendarum omnium obiectis conformes, sed et conceptus verborum ipsorum atque omnium, quibus illi exprimendi essent, supernaturaliter communicavit intellectui scribentium et voluntatem eorum ad scribendum excitavit. Desgleichen die genauere Analyse dieses Vorgangs, als bestehend aus: a) impulsus ad scribendum (nach 2 Mos. 17, 24: Jes. 8, 1 ff.; 2 Petr. 1, 19 2c.); b) suggestio tam rerum quam verborum (s. sugg. realis et verbalis; die ersteren bewiesen mit Stellen wie Joh. 14, 26; 2 Tim. 3, 16, die letztere aus 2 Mos. 34, 17 f.; 1 Kor. 2, 12 f.) wozu einige noch hinzufügen c) eine directio (qua Sp. S. animos in scribendo ab errore immunes servavit). — Daß diese Lehrweise, die Grundlage derartiger abenteuerlicher Behauptungen wie die vom Inspiriertsein selbst der hebräischen Vokalpunkte des A. T.s (Joh. Gerhard, die Buxtorfe, die Form. Consensus Helv.), weder biblisch begründbar noch durch das religiös-dogmatische Bedürfnis irgendwie erfordert sei, erkannte die gläubige evangelische Theologie, nachdem schon im 17. Jahrhundert L. Capellus in der reformierten und Calixt in der lutherischen Kirche ihr zu widersprechen gewagt, seit der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts immer allgemeiner. Pfaff (De praeiudicatis opinionibus in relig. chr. fugiendis 1716) unterschied verschiedene Grade der Eingebung bei den biblischen Schriftstellern: revelatio in ignotis; directio s. gubernatio in cognitis; permissio in suis ipsorum notionibus admiscendis. Weiter gingen die Wolfianer Baumg., Carpzov 2c. Bei der Annahme eines gewissen, vor Irrtümern bewahrenden Beistands des hl. Geistes wollten die besonneneren Übergangstheologen stehen bleiben (bes. Töllner, 1772; während J. D. Michaelis in Aufl. 2 seiner Dk. 1774 über ihn hinausging

und offen bekannte, das innere Zeugnis des hl. Geistes „niemals in seinem Leben vernommen zu haben"). Der völligen Leugnung einer eigentlichen Inspiration seitens des Rationalismus, der dieselbe in „religiöse Gesinnung" oder Begeisterung umdeutete, stellten die Supranaturalisten die Annahme eines Bewahrtbleibens der Schriftsteller vor Irrtümern wenigstens in Glaubenssachen sowie die Betonung der fides humana der Bibel im ganzen wie einzelnen (vgl. u.) entgegen. Unter der Einwirkung von Schleiermacher, Twesten, Rothe, Tholuck, v. Hofmann, Delitzsch ꝛc. teils spekulativ vertieft, teils kritisch geläutert, beherrscht dieser gemäßigt supranaturalistische Inspirationsbegriff dermalen die weitesten Kreise der positiv-evangelischen Theologie Deutschlands und der Nachbarländer — allerdings nicht ohne manchen Widerspruch im altorthodoxen Sinne, z. B. auf reformierter Seite bei Kohlbrügge, Gaußen (Theopneustie, 1842), Kuyper (Die heutige Schriftkritik mit ihren Gefahren für die Gemeinde Gottes, Amsterdam 1881); auf lutherischer Seite besonders bei Walther in St. Louis (Was lehren die neuen orthodox sein wollenden Theologen von der Inspiration? 1871) und der von ihm geleiteten Missourisynode. — Nach der modernen wissenschaftlich vermittelten Umbildung des Inspirationsbegriffs ist nicht sowohl ein unbedingt göttlicher als vielmehr ein gottmenschlicher Ursprung und Charakter der Schrift zu lehren. An der Schrift im ganzen, wie an den einzelnen Büchern, ist auch die Knechtsgestalt d. h. die menschliche, gewisse Unvollkommenheiten und nebensächliche Irrtümer bedingende Wesensseite im Auge zu behalten. Das geoffenbarte Gotteswort ist, nach Analogie weder der monophysitischen, noch der nestorianischen, sondern vielmehr der chalcedonensischen Lehre von Christo zu betrachten; demgemäß weder zu lehren: „Die Bibel ist Gottes Wort" im unbedingten Sinne), noch: „sie enthält Gottes Wort", sondern: „sie ist Gottes Wort auf organische, heilsgeschichtlich vermittelte Weise." Die biblischen Schriftsteller sind nicht als ihrer menschlichen Freiheit beraubt, sondern als in einem Zustande höchster Steigerung und Förderung ihrer Geisteskräfte befindlich zu denken. Endlich ist der Stufenunterschied der Inspiration gehörig zu beachten, welcher zwischen dem alt- und dem neutestamentlichen Teile des Gottesworts besteht: dort Gesetz, hier Evangelium (vgl. Joh. 1, 17); dort Weissagung, hier Erfüllung; dort Vorbereitung, hier Vollendung des Heils; dort mehr Furcht, hier mehr Liebe (vgl. Augustin Quaest. in Exod. Opp. t. III, p. 445, sowie als neuere, mehr wissenschaftlich gehaltene Ausführung über diesen Gradunterschied: W. Volck in der Kanonik, Hdb. I, 735 ff. und 774 ff.). Desgleichen ist auch innerhalb beider Testamente der bald höhere, bald niedere Grad von Inspiration, oder der Unterschied zwischen protokanonischen und deuterokanonischen Schriften (im A. T.: Apokryphen) wahrzunehmen (vgl. Volck, l. c. 727 ff.).

Diesem Verhältnisse zwischen älterem, schroff supranaturalistischem und zwischen neuerem wissenschaftlich vermitteltem und gemildertem Inspirationsbegriff entspricht der andersartige Sinn, der bei den Vertretern jenes ersteren und bei den Anhängern des letzteren mit denjenigen Eigenschaften der Schrift, auf welchen ihre äußere Glaubhaftigkeit, die sogen. fides humana beruht, verbunden wird. Es sind dies die Eigenschaften a) der Authentie der biblischen Bücher — von den Anhängern des älteren Inspirationsbegriffs mehr in buchstäblichem Sinne erfordert, von den Neueren freier gefaßt, so daß ein

Unterschied zwischen dem heil. Geist als primärem, und zwischen dem betr. menschlichen Schriftsteller als sekundärem Autor statuiert und betreffs des letzteren eventuell (wie z. B. bei manchen Pss., bei 2 Petr. 2c.) eine Irrtümlichkeit der Tradition als möglich zugestanden wird; b) der Axiopistie derselben (— wo gleichfalls auf dem Standpunkt des modernen Inspirationsbegriffs freier verfahren und das Vorkommen von Widersprüchen in Nebensächlichem sowie von kleineren Irrtümern, besonders bei Zahlen, Namen und dergl. eingeräumt wird); c) der Integrität sowohl des Schriftkanons im ganzen (integritas totalis, qua nullum e libris canonicis periisse constat), wie seiner einzelnen Bestandteile (integr. partialis). Die letztere Eigenschaft wird bei den Älteren mehr absolut gefaßt, das Recht der Textestritik einschränkend, bei den Neueren mehr relativ, sowohl der niederen wie der höheren Textkritik freie Bewegung verstattend.

Eine weitere Gruppe von eigenschaftlichen Bestimmungen der hl. Schrift, betreffs deren je nach dem älteren oder dem moderneren Inspirationsbegriff eine verschiedene Vorstellungsweise gilt, betrifft die ihrer inneren oder höheren Dignität (ihrer fides divina) zu grundliegenden sogen. Affektionen. Die ältere kirchliche Dogmatik lehrt solcher affectiones Scripturae S., d. h. auf der Inspiration beruhender unterscheidender Merkmale der Schrift (attributa, inspirationi divinae innixa, quibus Scriptura S. ab omni librorum genere diversa, divinam revelationem suppeditat) hauptsächlich vier kennen:

1. Auctoritas, das Ansehen der Bibel als göttlich eingegebener Urkunde der Religion der Wahrheit; zerfallend in
   a) auctoritas causativa, qua Scr. S. assensum credendorum in intellectu hominis generat et confirmat;
   b) auct. normativa et judicialis, qua (sec. F. C. p. 518) „sola Scr. S. judex, norma et regula agnoscitur, ad quam, ceu ad Lydium lapidem, omnia dogmata exigenda sunt et judicanda" — also die untrügliche Richterin und Schlichterin aller theologischen Lehrstreitigkeiten.
2. Perspicuitas oder genauer: Persp. finalis, i. e. ea praestantia, qua quae sunt ad salutem necessaria, accomodate ad omnium ingenia exponit (Reinh.), in diesem Sinne auch wohl noch näher bestimmt durch die Attribute: a) non absoluta sed ordinata, an religiöse und wissenschaftliche Vorkenntnisse des Lesers und Hörers geknüpft; b) gradualis, d. i. neben deutlicheren Lehraufschlüssen (den sogen. sedes doctrinae oder loci classici) auch dunklere Aussagen darbietend; c) non tam rerum quam verborum, d. i. viele unendlich tiefe und mysteriöse, obschon ihrem sprachlichem Sinne nach hinreichend deutlich ausgedrückte Lehrwahrheiten in sich schließend.

   Ein Synonym oder Annexum der Perspikuität ist noch die semetipsam interpretandi facultas, d. i. die Eigenschaft, kraft deren die Bibel sich selbst auslegt, nämlich ihre dunkleren Stellen durch klarere Parallelen verdeutlicht und so das Auslegungsverfahren secundum analogiam Scr. sacrae oder anal. fidei ermöglicht (vgl. d. Hermeneutik, I. 755 ff.).
3. Sufficientia s. perfectio finalis, qua Scr. plene et sufficienter con-

tinet omnia, quae ad fidem et vitam christianam, atque adeo ad aeternae salutis consecutionem scitu sunt necessaria (Quenst.). Es ist diejenige Eigenschaft, welche die evangelische Kirche einerseits gegenüber der papistischen Gleichstellung der Tradition mit der hl. Schrift, andererseits gegenüber der Behauptung der Schwarmgeister (Münzer, Carlstadt, Schwenkfeldt, d. Quäker 2c.) von einer direkten Erleuchtung mittelst des lumen internum betont; in dieser Beziehung auch wohl als necessitas Scr. sacrae (Unentbehrlichkeit der Bibel für die Gnadenwirksamkeit des hl. Geistes) formuliert.

4. Efficacia (efficacitas): ea praestantia, qua ad instituendos, corrigendos et tranquillandos hominum animos maxime idonea est (Reinh.); die Haupteigenschaft der Bibel, sofern sie als Gnadenmittel der Kirche wirkt, daher unten, bei Darlegung des betr. Lehrstücks nochmals zu traktieren.

Auch bezüglich dieser Reihe bibliologischer Attribute urteilt selbstverständlich der moderne Inspirationsgläubige mehrfach anders als der Anhänger des älteren Inspirationsbegriffs. So, was die Handhabung der Bibel als normativer und richterlicher Autorität bei Lehrkontroversen betrifft, wo die Möglichkeit einer nur teilweisen und unvollständigen Beilegung des betr. Streits durch die Schriftinstanz nicht selten zugestanden werden muß. Desgleichen hinsichtlich der Perspicuitätsfragen, wo die vorhandenen hermeneutischen Schwierigkeiten unbefangener gewürdigt werden und einem Mißbrauch des Grundsatzes der Glaubensanalogie im Dienste dogmatischer Exegese gründlicher entgegengearbeitet wird. Ferner auch betreffs der Suffizienz der Bibel, welche Eigenschaft auf modernem Standpunkte auch zum Interesse und Bedürfnis der Kirche im ganzen, statt zum Heilsbedürfnis nur der einzelnen Christen in Beziehung gesetzt wird (vgl. darüber Volck, Hdb. I, S. 745 f.).

Anm. Noch ist auf die innige Beziehung zwischen den Affektionen des inspirierten Gottesworts und zwischen den Ämtern des hl. Geistes: dem munus elencht., paedeut., didascalicum und paracleticum hinzuweisen. Diese Funktionen des unsichtbaren Urhebers, der die hl. Schrift ebensowohl im einzelnen hervorgebracht, wie ihre Teile zu einem Ganzen zusammengefügt hat, offenbaren erst dadurch sich in ganzer Fülle und Anschaulichkeit, daß sie der h. Schrift, dieser mit oberstem richterlichen Ansehen begabten, für Hohe wie Niedere gleich klaren und leichtfaßlichen, alles Heilsnotwendige in trefflichster Fassung in sich begreifenden, ebendarum aufs Gewaltigste wirksamen Quelle alles Lichts und Trostes, sich als des Mediums bedienen, ohne welches sie — im nachapostolischen Entwicklungsstadium der Kirche wenigstens — überhaupt sich nicht kundgeben. Was es um das Strafamt, das Lehr- und das Trostamt des hl. Geistes ist, das wird nur der wahrhaft inne, der die Schrift ihre volle Wirkung auf sein Herz und Leben bethätigen läßt. Eine relative Verteilung der sich bethätigenden Offizien des Paraklet auf die Hauptbestandteile der hl. Schrift wird hiebei allerdings insoweit stattfinden, als das off. elencht. (sowie das paedeut.) mehr durchs A. T., das didascal. und das paracleticum mehr durchs Neue ihre Wirkungen kundgeben. Doch läßt eine abstrakte Scheidung dieser Momente sich keinenfalls durchführen, da ja auch das A. T. bereits evangelische (didaskalisch-parakletische) Elemente in reicher Fülle in sich schließt, und da umgekehrt im N. T. Elenchtisches und Pädeutisches 2c., dem Gesetz und der Prophetie des Alten Bundes Verwandtes, reichlich vorhanden ist; vgl. unten V. — Auf jeden Fall rechtfertigt die hier angedeutete Vielseitigkeit und Tiefe der Beziehungen zwischen dem Lehrstück vom hl. Geist und dem von der Schrift die Stelle, welche wir dem letzteren durch seine Einfügung am hiesigen Orte erteilt haben. Auch in den beiden folgenden Abschnitten, bes. bei dem unter III über die vocatio und illuminatio Auszuführenden, werden noch mehrere der Fäden aufzuzeigen sein, welche das bibliologische Lehrstück mit dem von der gratia Sp. S. applicatrix zu einem unauflöslichen Ganzen verknüpfen.

II. **Der rechtfertigende Glaube.** Auf menschlicher Seite ist die Teilhaberschaft am Besitz der Gnade des hl. Geistes, oder kürzer am Gnadenstande

(status gratiae) bedingt durch dasjenige Verhalten, welches **Glaube** oder, bei genauerer Bezeichnung seiner religiösen Beziehung und Wirkung: **rechtfertigender** oder **beseligender** Glaube heißt (fides iustificans; salvifica). Schon das A. T. stellte an die rechten Gotteskinder die Forderung des Glaubens — allerdings noch minder ausschließlich betont wie im N. T., dabei auch formal anders geartet: mit stärkerem Hervortreten des Moments des Vertrauens oder Sichverlassens (הֶאֱמִין) auf Gott als unsichtbaren Hort und Helfer, dabei das messianische Heil stets als ein nicht schon vorhandenes, sondern erst für die Zukunft verheißenes voraussetzend. Von Abel, Henoch, Noah (1 Mos. 6, 8 ff.) und bes. von Abraham an (1 Mos. 15, 6), bis ins Prophetenzeitalter (Josaphat: 2 Chr. 20, 20; vgl. Jesaja, K. 7, 9; 28, 16; Habak., K. 2, 4), ja bis in die späte nachprophetische Zeit (2 Makk. 6, 18 ff.; 7, 7 ff.) hinein, führt das N. T. eine stattliche Schar solcher vorchristlicher Glaubensheroen, eine Wolke von Zeugen für die heilswirkende Kraft der fides Vet. Testamenti uns vor (Hebr. 11, 3—40; vgl. Röm. 4, 1—22; Gal. 3, 5 ff.). Im N. T. aber wird der Glaube, stets bezogen auf die in Jesu Christo erschienene heilsame Gnade Gottes (Tit. 2, 11; vgl. Joh. 1, 16; 14, 9), zum eigentlichen religiösen **Zentralbegriffe**, zur soteriologischen Grundforderung und alleinigen Heilsbedingung. Diese Grundforderung spricht nicht bloß Paulus der „Apostel des Glaubens" immer wiederholt aus, am ergreifendsten und gewaltigsten in den Briefen an die Römer und die Galater: sondern ganz ebenso stark tritt dieselbe beim Jünger der Liebe Johannes in den Vordergrund (Joh. 20, 29—31; 1 Joh. 1, 3; 3, 23; 5, 1 ff.). Nicht minder energische Herolde hat sie an den übrigen Evangelisten (Mk. 1, 15; 16, 16; Mt. 8, 13; 9, 22. 29; 15, 28; 28, 19; Lk. 7, 36 ff.; 19, 1 ff.; 23, 40 ff.; Akt. 16, 31), desgl. an den sonstigen Schriftstellern (1 Petr. 1, 8; 2 Petr. 1, 5; Jud. 20), auch an Jakobus, dessen Warnung vor nicht werkthätigem toten Glauben die *πίστις* an den „Herrn der Herrlichkeit Jesus Christus" nicht bekämpfen, sondern lediglich sicher stellen und vor fälschenden und verderbenden Einflüssen bewahren will (Jak. 2, 1—26).

Auch in der Entwicklung des kirchlichen Dogma hat der Glaube die grundlegende und zentrale Geltung, die ihm in der Urgestalt der christlichen Heilslehre zukommt, trotz vorübergehender Trübungen und Verdunkelungen immer wieder aufs neue erstritten. Unter dem Einflusse der Mönchsmoral und der durch die kirchliche Hierarchie begünstigten Werkheiligkeit und religiösen Unselbständigkeit der Laien erstarrte und entleerte sich gegen das Mittelalter hin der christliche Glaubensbegriff mehr und mehr. Die Scholastik unterschied zwischen **fides implicita s. informis**, d. i. dem die überlieferte Kirchenlehre im allgemeinen annehmenden und für wahr haltenden Autoritätsglauben, der noch eine niedere oder rohere Stufe der Religiösität bezeichne (daher informis) und zwischen **fides formata, sc. caritate**, d. i. dem mit Werken der Liebe und des Gehorsams verbunden Glauben (Gal. 5, 6). Nur diesen letzteren ließ sie als wirkliche christliche Tugend gelten, legte aber eben damit alles Hauptgewicht auf die Werkthätigkeit und ließ die Bedeutung des Glaubens an sich zu einem äußerlichen Wissen um den Inhalt der Schrift- und Kirchenlehre, also zu einem historischen Fürwahrhalten herabsinken. Hiegegen erklärte sich mit Energie die Reformation, indem sie statt jenes generellen und impliziten Autoritätsglaubens, welcher ohne sittlichen Wert sei, da ihn auch

böse Menschen, ja nach Jak. 2, 19 selbst die Dämonen haben könnten, die fides specialis, d. h. die herzlich vertrauende Hingabe an Christi sündenvergebendes Verdienst, als alleiniges Mittel zur Heilsaneignung setzte. So die C. A. a. 20, § 23: Nomen fidei non significat tantum historiae notitiam, qualis est in impiis et in diabolo, sed significat fidem, quae non tantum credit historiam, sed etiam effectum historiae, videlicet remissionem peccatorum. Ähnlich die Apol. p. 95 f., 101. 139, die F. C. p. 615 sq.; desgl. alle Hauptsymbole der Reformierten, s. bes. C. Helv. II, 16. Als zu diesem speziellen Heilsglauben gehörig werden aufgezählt die drei Grundfaktoren: a) notitia historiae (das Wissen, und zwar das explizite, klarbewußte Wissen um die Heilsthatsachen); b) assensus (die willige, nicht blos generelle, sondern spezielle Zustimmung zu dem in Jesu Christo erschlossenen Heilswege als dem allein rettenden); c) fiducia, der Willensakt, wodurch der Sünder, das Heil in Christo persönlich sich zueignet, mit herzlicher Zuversicht es ergreift und sich seiner fest getröstet. Vgl. außer jenen Symbolstellen, bes. denen der Apologie (p. 125: Fides est non tantum notitia in intellectu, sed etiam fiducia in voluntate, h. e. et velle et accipere hoc, quod in promissione offertur), und der Helv. (II, 16: Fides enim chr. non est opinio ac humana persuasio, sed firmissima fiducia et evidens ac constans animi assensus, denique certissima comprehensio veritatis Dei ꝛc.), die Definitionen der Dogmatiker, wie Chemnitz: Fidei salvificae inest notitia, assensus et fiducia, etc.; Quenstedt: Fides, quae iustificat, est notitia, assensus, fiducia; qua iustificat, est nuda apprehensio beneficiorum Messiae passiva ꝛc.

Aus der letzteren Definition erhellt, daß als Hauptmoment im Wesen des Glaubens die fiducia, die persönliche Aneignung und feste Ergreifung des Heils in Christo, zu gelten hat. Ein bloßer Assensus- oder Überzeugungsglaube, mag er sich auf noch so reiche historische und logische Argumente stützen, bleibt doch tote Orthodoxie. Lebenzeugend im Dienste des Reiches Christi wirkt allein der in kindlich vertrauensvoller Hingabe an den Herrn bestehende Herzensglaube der fiducia (der Senfkornglaube, Mt. 17, 20). — In dieser Weise voll und frisch gefaßt, ist der Glaube das alleinige Mittel zur Aneignung unseres Heils (organon receptivum salutis, Holl.), er verschafft uns volle und ganze Vergebung unserer Sünden, ohne daß Werke der Liebe ergänzend zu ihm hinzutreten müßten (Apol. p. 100: Sola fide in Christum, non per dilectionem, non propter dilectionem aut opera consequimur remissionem peccatorum, etsi dilectio sequitur fidem).

Diesem paulinisch runden und vollen Begriffe des Glaubens — gebildet auf Grund der Aussprüche Röm. 1, 17; 3, 21 ff.; 4, 6 ff.; 5, 1 ff.; Gal. 2, 15; Eph. 2, 8 ff.; Kol. 1, 22 ꝛc., und daher Luthers Hinzufügung des Wörtleins „allein" zu d. St. Röm. 3, 28 als vollkommen zusammenhangsgemäß und sachlich korrekt anerkennend, — entspricht denn auch die Darstellung der Form oder Art, wie der Glaube das persönliche Heil des Einzelnen wirkt. Er thut dies vermittelst des Akts der Rechtfertigung (justificatio), der in nichts anderem als im Sündenerlaß aus freier göttlicher Gnade oder in Anerkennung des Sünders als gerecht um des Mittlerverdiensts Jesu Christi willen besteht. Rechtfertigen ist schon nach biblischem Sprachgebrauche s. v. a. gerechtsprechen (justum pronuntiare, declarare, nicht j. reddere. Selbst das atl. הִצְדִּיק (1 Mos.

15, 6; 2 Mos. 23, 5; 5 Mos. 5, 1; Jesaja 5, 23 2c.) hat in den allermeisten Fällen (Dan. 12, 3 etwa ausgenommen) deklarative, nicht redditive Bedeutung. Noch ausnahmsloser gilt das vom ntl. δικαιοῦν (denn Apok. 22, 11, wo man früher einen Beleg für den redditiven Sinn finden wollte, ist nicht δικαιωθήτω zu lesen, sondern δικαιοσύνην ποιησάτω); vergl. außer den paulin. Hauptstellen (Röm. 3 und 4, 5, 10, Gal. 2 und 3; 2 Kor. 5, 21 2c.) auch Mt. 11, 19; 12, 37; Lk. 7, 29; 16, 15; 18, 13 2c. Mit vollem Rechte hält daher die evang. Kirche — im Gegensatz zur römisch-scholast. Fassung der Rechtf. als eines actus physicus s. hyperphysicus, bestehend aus Eingießung der göttlichen Gerechtigkeit (infusio justitiae s. gratiae) — am forensischen oder juridischen Rechtfertigungsbegriffe fest. Die Rechtf. ist actus Dei forensis, quo peccator justus declaratur; sie besteht lediglich aus den beiden Momenten: a) der Sündenvergebung, remissio peccatorum, als negativem Faktor (actus privativus), b) der Zurechnung des Verdiensts Christi, imputatio meriti s. iustitiae Christi als positiver Seite. Von einem anderen Verdienste als demjenigen Christi kann beim Vollzug des Rechtfertigungsprozesses keine Rede sein; der gerechtfertigt werdende sündige Mensch ist so gänzlich unfrei und ohnmächtig zum Guten, daß er weder ein Billigkeits- noch ein Würdigkeitsverdienst darzubringen vermag (meritum congrui, nach scholast. Lehre das durch entgegenkommendes Verhalten zur grat. praeveniens menschlicherseits erworbene Verdienst niederen Grades; merit. e condigno das durch die in den Bekehrten einwohnende göttliche Gnade, die gr. cooperans, gewirkte höhere Verdienst, welches wirklichen Anspruch auf den Lohn der Seligkeit erteilt). Demnach gehören zur Rechtfertigung nach evangelischem Begriffe wesentlich die drei Stücke: Gottes Gnade, Christi Verdienst und der beides ergreifende Glaube des Menschen (F. C. p. 615: Ad justificationem tantum haec requiruntur: gratia Dei, meritum Christi et fides: ähnlich schon Apol. p. 96, 53; vgl. C. A. a. 4 und 20). Oder, wie die altprot. Scholastik dies formuliert: Causa justificationis est triplex:

1) causa efficiens: Dei gratia;
2) causa meritoria: Christi satisfactio;
3) causa apprehendens s. ὄργανον ληπτικόν: fides salvifica.

Dieser biblisch korrekte solifidistische Rechtfertigungsbegriff ist, als der articulus stantis et cadentis ecclesiae (vgl. A. Smalc. II, 1, p. 300), aufrechtzuerhalten nicht bloß gegenüber den bereits hervorgehobenen römisch-katholischen Lehrabweichungen (justitia infusa; fides formata; der Glaube nur initium. fundam. et radix justificationis, laut Trident. Sess. VI, c. 8), sondern nicht minder gegenüber den verschiedenen Versuchen zu seiner Alterierung oder Abschwächung, welche innerhalb des Protestantismus hervorgetreten sind. Dahin gehören

a) die Osiandrische und mystische (Schwenkfeldt-Weigelsche, neuestens z. Tl. auch durch J. T. Beck in Tübingen vertretene,) Auffassung der Rechtf. als einer wesentlichen Einwohnung Christi im Menschen, mit welcher zugleich auch schon die Heiligung gegeben sei (s. dagegen schon F. C. p. 529. 623);
b) die philippistisch-majoristische These: bona opera necessaria esse ad salutem, sofern sie in Bezug auf die Rechtf. (in articulo iustificationis)

behauptet und damit die sola fides als Rechtfertigungsursache preisgegeben wird (s. dagegen (F. C. p. 531, 629 sq.).

c) die arminianische Behauptung: es rechtfertige nicht der Glaube an sich, sondern nur sofern er lebendig sei (fides, non quae viva, sed quatenus viva est oder obsequiosa fiducia, Conf. Remonstr. 11, 1; Apol. Conf. Rem. p. 113), samt den ähnlichen Darstellungen moderner Synergisten (wie A. Hahn, annähernder Weise auch Martensen) ꝛc.;

d) die von Hengstenberg versuchte Fassung der Rechtf. als eines stufenweise fortschreitenden Prozesses, der mit der Heiligung zwar nicht identisch, aber doch ihr analog sei (wogegen Preuß, Dorner, Beyer ꝛc. — s. S. 160);

e) die modern rationalistische Entleerung des Glaubensinhalts oder verkümmernde Zurückstellung des objektiven Glaubens, der Kirche, (der fides, quae creditur) hinter das subjektive Glauben (die fides qua creditur): s. dawider bes. Sartorius, Soli Deo gloria, S. 159 f.; auch Schmidt, Der Protestantenverein ꝛc. (1873), S. 42 ff.

III. **Die Heilsordnung oder der Stufengang der Heilsaneignung** *σωτηριοποιΐα*, ordo s. oeconomia salutis). Die Rechtfertigung durch den Glauben bildet zwar den zentralen Hauptakt, wodurch der Eintritt des Sünders in den Gnadenstand sich vollzieht aber sie bewirkt diesen Eintritt nicht ohne gewisse andere Akte der Gnade, die ihr teils zur Vorbereitung teils zur Bewährung und Befestigung gereichen. Dieselben bilden mit ihr zusammen das System der Heilsökonomie oder der Gnadenordnung, das erst ziemlich spät zu klarbestimmter Durchbildung und fester Stellung im soteriologischen Lehrganzen gelangt ist. Seine Stelle vertrat früher die Augustinische Unterscheidung der drei Gnadenstufen: grat. praeveniens, operans, cooperans (oben, S. 146). Die reformatorischen Symbole deuten einen Stufengang der Heilsaneignung zuweilen an (s. bes. Luthers Cat, min. p. 358 beim 3. Artikel: „... berufen, erleuchtet, geheiligt und erhalten"; desgl. C, A. a. 4—6; Apol. p. 94 sq.; F. C. p. 600), aber mit wechselnder Terminologie und ohne festbestimmte Ordnung aller einzelnen Momente. Nur die Aufeinanderfolge von 1) Rechtfertigung und 2) neuem Gehorsam oder Heiligung stand dem ev.-theol. Bewußtsein im 16. und 17. Jahrhdt. ganz fest; in betreff der Collocation der übrigen Heilsstufen fand vieles Schwanken und manches unklare Ineinandermischen disparater Momente statt (— letzteres z. B. bei König 1664 so weit gehend, daß derselbe in betreff der unio mystica, regeneratio, justificatio und renovatio meinte: „fiunt enim haec apotelesmata omnia simul et in instanti", also (ähnlich wie auch Quenstedt) das objektive Unterschiedensein dieser einzelnen Akte ganz verkannte. Erst seit Calov (der dem betr. Lehrstück die Überschrift *σωτηριοποιΐα* erteilte) begann man genauerer Fixierung des salutis consequendae modus nachzustreben, und erst unter dem Einflusse des Pietismus hat eine festere Reihenfolge sich allmählig gebildet. Vgl. Hollaz: gratia vocans, illuminans, convertens, regenerans, justificans, inhabitans, renovans, conservans, glorificans — sowie die später von Carpzov, Baumg., Reinhard ꝛc. hiemit (unter der Überschrift: de ordine s. oeconomia salutis) vorgenommenen teilweisen Vereinfachungen, woraus sich die jetzt meist angenommene Stufenfolge: vocatio, illuminatio, conversio (nebst regeneratio und unio mystica), sanctificatio (s. renovatio, s. nova obedientia) hervorgebildet hat.

1. Die Berufung (vocatio, sc. ad salutem, ad regnum Christi) bildet samt der Erleuchtung die durch die grat. praeveniens des h. Geistes gewirkte Anbahnung oder Vorbereitung des Heilsbesitzes. Der zugrundliegende ntl. Begriff der *κλῆσις* Mt. 9, 13; 22, 14; Lk. 14, 16—24 (vergl. *κλητοί*: Röm. 1, 6 f.; 8, 28 ff.; 1 Kor. 1 2; *κεκλημένοι* Hebr. 9, 15; auch 2 Tim. 1, 9; 2 Petr. 1 3 ꝛc.) nötigt keineswegs dazu mit der älteren Dogmatik bloß die Nichtchristen (homines extra ecclesiam constitutos, Holl.) als Gegenstände der berufenden Thätigkeit des h. Geistes zu denken. Immerhin mag (mit Quenst., Holl. u. a.) für diese Nichtchristen eine bes. Art der Berufung: die voc. generalis s. paedagogica statuiert und (auf Grund von Akt. 14, 17; 17, 25 ff.; Röm. 2, 4) von der eigentlichen, der voc. specialis s. propria unterschieden werden. Diese voc. specialis kann wieder ordinaria sein (durch die Predigt des Worts vermittelt), oder extraordinaria s. miraculosa, wie bei Abraham, Paulus, den Magiern ꝛc. Im Gegensatze zur Gnadenwahllehre der Calvinisten werden der vocatio verschiedene Prädikate erteilt; sie ist a) seria, non simulata (Lk. 14, 23; Hebr. 3, 7 f.); b) efficax (Lk. 14, 24; Mt. 4, 20; 9, 9 u. Par.); c) resistibilis Akt. 13, 46; Röm. 10, 16. 21); d) inevitabilis Röm. 1, 16; 10, 18; Mt. 24, 14 ꝛc.; e) universalis Mt. 16, 20; 28, 19; Mk. 16, 15; Akt. 1, 6 ff.; Röm. 10, 18; Kol. 1, 6. 23). Daß die letztere Eigenschaft bereits zu der Apostelzeiten thatsächlich realisiert gewesen sei, bemühten sich die älteren Orthodoxen, wie Quenstedt, durch allerhand Künstlichkeiten (z. B. durch den Satz: quo non venit *ἀποστολή*, eo *ἐπιστολή*; durch Versuche, einzelne Apostel oder deren Gehilfen bis nach Amerika gelangen zu lassen) zu erweisen. Richtiger hat man seit der pietistischen Zeit an eine idealere, mehr auf zukünftige Entwicklungen des Reiches Gottes verweisende Fassung dieses Begriffs der voc. univ. sich gewöhnt.

2. Die Erleuchtung (*φωτισμός*, illuminatio) ist wesentlich nur die innere Seite des berufenden Thuns des hl. Geistes, nämlich die Bewirkung der Heilserkenntnis (zuerst in Gestalt der fides implicita, dann mehr und mehr als f. explicita s. specialis) durch das Evangelium in den Herzen der Menschen; vgl. die bibl. Grundstellen Joh. 1, 5; 3, 19; Röm. 13, 12; Eph. 1, 17 f.; 5, 8. 14; Kol. 1, 13; Hebr. 6, 9 (auch das symbol. Äquivalent des *φωτίζειν*: die „Salbung" mit dem hl. Geiste: 2 Kor. 1, 21; Joh. 2, 20. 27; Apok. 3, 18). Auch hier wird zunächst eine göttliche unmittelbare oder wunderbare Art des Vorgangs (die illum. immediata, = der Inspiration der Propheten und Apostel) und eine durchs Wort Gottes vermittelte oder reguläre Art unterschieden. Nur die letztere wird (im Gegensatze zum lumen internum der Mystiker und Fanatiker sowie zu der katholischerseits behaupteten angeblichen Inspiration der kirchlichen Synoden) als jetzt noch stattfindend anerkannt. Nur auf sie beziehen sich die weiteren Einteilungen 1) in legalis und evangelica; 2) in naturalis (durch das s. g. lumen naturae, die Grundlage der natürlichen Gotteserkenntnis oder s. g. natürlichen Religion) und supernaturalis; desgleichen die extensiven und intensiven gradus illuminationis, welche nach Akt. 18, 24 f.; 1 Kor. 12, 11 f.; Eph. 4, 7 unterschieden werden, sowie endlich die Prädikate: seria, efficax ꝛc., welche auch hier, wie bei der Berufung, in antiprädestinatianischer Tendenz zur Aufzählung gelangen. — Einige Neuere, bes. Kahnis und Frank, lassen die Erleuchtung überhaupt keine

selbständige Stufe der Heilsordnung bilden, sondern mit der Berufung wesentlich zusammenfallen. — Eine untergeordnete Zwischenstufe zwischen Berufung (nebst Erleuchtung) und Bekehrung bildet noch:

die Erweckung — (ein nach Eph. 5, 14: ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ νεκρῶν gebildeter Ausdruck): das Vorspiel der Bekehrung, nach den älteren Dogmatikern s. v. a. prima initia fidei et conversionis, hier aber noch mehr vernachlässigt, dagegen angelegentlicher als bes. Moment betont seit den pietistischen und methodistischen Bewegungen im vorigen Jahrhundert. Nach Neueren ist die Erweckung „eine Heimsuchung des Geistes mit dem mächtigen Ruf der Gnade, aber noch nicht das bleibende Einwohnen der Gnade wirkend" (Martensen). oder: „die Geburtswehen des neuen Menschen, die bei vielen nicht zum vollen Siege durchdringen" (Thomasius).

3. Die Bekehrung (ἐπιστροφή, conversio — nach Ps. 51, 15; Jer. 24, 7; 31, 18; Ez. 3, 19, 18, 21 ff.; 33, 11 ff.; Mk. 4, 12; Lk. 22, 32; Akt. 3, 19; 1 Petr. 2, 25 2c.), das Werk der gratia operans s. convertens, fällt mit der Rechtfertigung faktisch zusammen. Sie ist die erste durchgreifende Erfahrung der rechtfertigenden Gnade Gottes seitens des Sünders, der von dem Momente dieser Erfahrung an vom Sündenjoche frei zu werden beginnt und aus einem Knechte der Sünde in ein Kind Gottes umgewandelt wird; vgl. F. C. p. 608: Conversio enim hominis talis est immutatio per operationem Spiritus S. in hominis intellectu, voluntate et corde, qua homo potest oblatam gratiam apprehendere. Sofern sie eigentlich von der Gnade bewirkt wird und der Mensch als „Bekehrtwerdender" sich noch passiv verhält, erscheint sie als Neubelebung, Umschaffung zu neuem geistlich-ethischem Dasein, oder Wiedergeburt (vergl. von jenen bibl. Stellen bes. Jer. 31, 18; 1 Petr. 2, 25). Andrerseits trägt sie aber auch doch den Charakter einer selbstthätigen Umkehr des Menschen zu Gott, eines Sichbekehrens (vgl. ἐπιστρέφειν in Ps. 51, 15; Jer. 24, 7; Lk. 22, 32; Akt. 3, 19) einer Willensumwandlung, wozu der Mensch ermahnt werden kann (vergl. Jer. 5, 7; 25, 5; 35, 15; Ps. 95, 7; Akt. 3, 19; Hebr. 4, 7 2c.), worin also sein Wille sich nicht mehr ganz unthätig oder passiv verhält (vgl. Joh. 5, 40 u. Mt. 23, 37: καὶ οὐκ ἠθελήσατε). Die lutherische Kirchenlehre unterscheidet hienach eine conversio sensu passivo s. conv. intransitiva (vgl. F. C. p. 526: hominis voluntas in conversione habet se pure passive) und eine conv. censu activo s. transitiva (vgl. F. C. p. 604: „Quamprimum Spiritus S. opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoavit tunc cooperari possumus et debemus" etc.). Auf diesem Doppelsinn des Begriffs der Bekehrung, oder richtiger auf diesem Zusammentreffen eines noch passiven und eines in gewissem Sinne schon aktiven Verhaltens des Menschen im Bekehrungsakte, beruht es, daß mehrere Synonyma des Ausdrucks conversio vorkommen, welche bald mehr die transitive, bald mehr die intransitive Seite des Aktes hervortreten lassen. Das erstere gilt vom ersten, das zweite von den übrigen dieser Synonyma.

a) Buße, μετάνοια, poenitentia, die aktive Bekehrung oder Umkehr des Sünders von seinem Sündenwege zu Gott (Mk. 1, 15; 6, 12; Lk. 24, 47; Akt. 2, 38; 3, 19; Röm. 2, 4; 2 Petr. 3, 9; Apok. 2, 5; 3, 3), bestehend gemäß evangelischer Fassung (s. C. A. a. 12; C. Helv. II, 14) aus den beiden Momenten 1) der Reue oder Zerknirschung über die Sünde (contritio) und 2) des

tröstenden Heilsglaubens (fides salvifica); dabei je nach den verschiedenen Umständen, unter welchen sie erfolgt, mit verschiedenen bes. Attributen bezeichnet, α) poenit. prima s. magna; β) p. quotidiana (Luth. im Kl. Kat., 4. Hauptstück: „tägliche Reue und Buße); γ) p. iterata lapsorum; δ) p. sera (auf dem Todbette, oder wie beim Schächer am Kreuze — vgl. die lis terministica, oben S. 98). Über den evangelischerseits verworfenen oder doch nur ganz bedingterweise zugestandenen Sakramentscharakter der Buße s. u. (K. V).

b) Wiedergeburt, regeneratio, nach Joh. 3, 3. 5; Tit. 3, 5; 1 Petr. 9, 23; Jak. 1, 18; vgl. Lk. 15, 32 das ἀναζῆν des verlorenen Sohns) — die das passive Verhalten des Menschen in der Bekehrung am stärksten betonende Bezeichnungsweise; orthodoxerseits ursprünglich noch im wesentlichen synonym mit iustificatio oder remmissio peccatorum gebraucht (so bes. bei Melanchth. in d. Apol., vgl. Loofs, Stud. u. Krit. 1884, IV), später, namentlich seit der F. Conc. aus antireformiertem Interesse mehr nur auf die Taufe angewandt, dagegen pietistischer- und methodistischerseits mit Vorliebe zur Benennung des Bekehrungsaktes gebraucht.

c) Versiegelung mit dem h. Geiste, ein mit Beziehung auf 2 Kor. 1, 22; Eph. 1, 13; 4, 30 f. (vgl. auch Röm. 8, 23; 2 Kor. 5, 5; Apok. 7, 2 ff.) gebildeter Ausdruck; besonders beliebt in der dogmatischen Terminologie des Pietismus (vgl. Ph. Dav. Burk [† 1770], Rechtfertigung und Versöhnung; neue Ausgabe 1854) und hier die vollständige Bekehrung oder Wiedergeburt mit hauptsächlicher Rücksicht auf das Moment der Heilsgewißheit bezeichnend.

d) Mystische Vereinigung (unio mystica, auch wohl desponsatio mit Bezug auf Hos. 2, 2 ff.; 2 Kor. 1. 22, oder inhabitatio); aus Joh. 14, 23; 17, 26; Gal. 2, 20; Röm. 8, 1; 16, 11; 1 Joh. 1, 3; 4, 16 hergeleiteter Name, zu bes. kräftiger Betonung der Momente der Innigkeit und Gegenseitigkeit der Gemeinschaft wiedergeborner Christen mit Gott im h. Geist dienend. Die ältere Dogmatik definiert diese un. myst. (wegen Joh. 14, 23; 17, 26) als Vereinignng der ganzen h. Dreieinigkeit, dazu auch der menschlichen Natur des Gottmenschen mit dem Bekehrten nach Holl.: coniunctio spiritualis Dei triunius cum homine justificatio; nach König: actus gratiae Sp. S. applicatricis, quo substantia fidelium substantiae S. Trinitatis et carnis Christi mediante fide .... jungitur. Sie wehrt die Vorstellung einer pantheistischen Vermischung oder Transformation (Vergottung, wie in der Lehrweise unkirchlicher Mystiker, z. B. Schwenkfeldts, Weigels 2c.) ab, verwirft desgl. die socinianisch-arminianische Abschwächung der Union zu einem bloßen Nahesein des heil. Geistes, läßt übrigens den Akt zeitlich mit der iustificatio und regeneratio zusammenfallen. Erst ein neuerer Lehrtropus hat die un. myst. zu einer selbständigen Hauptstufe des Heilsprozesses gestaltet und ihr nach der sanctificatio ihre Stelle angewiesen (Reinhard, Hase). Dadurch wird aber eine nicht unbedenkliche Annäherung an die gleich nachher zu erwähnende methodistische Lehre von einer doppelten Bekehrung bewirkt.

4. Die Heiligung (ἁγιασμός, sanctificatio), benannt nach Joh. 17, 17; Röm. 6, 19; 1 Kor. 6, 11; 1 Thess. 4, 3. 7; 5, 18 — vgl. auch ἁγιωσύνη: 2 Kor. 7, 1) ist das Werk der gratia cooperans s. perficiens im Menschen, durch dessen eigne kräftige Mitwirkung unabänderlich bedingt. Sie ist die Frucht und

Folge der durch den hl. Geist gewirkten Bekehrung, das Stadium der individuellen Heilsentwicklung, wo der rechtfertigende Glaube sich mehr und mehr thätig erweist in Werken der Liebe (gemäß Joh. 15, 1 ff.; 1 Joh. 4, 16 ff., 5, 1; Gal. 5, 6 2c.). Sie geht notwendig (vgl. C. A. a. 6) und sofort (quamprimum, F. C. p. 604) aus der Bekehrung hervor, ist aber in keiner Weise — weder gemäß Osianderschem mystischem, noch gemäß Mel.-Majorschem synergistischem Lehrtropus (oben, S. 154 f.) — mit derselben oder mit der Rechtfertigung zu konfundieren. Bis zu absoluter Vollendung gelangt das Heiligungswerk im Diesseits bei keinem Menschen. Eine sanctitas consummata besitzen nur die vollendeten Gerechten des Jenseits; hienieden hört der Kampf zwischen Fleisch und Geist, also auch das Sündigen oder Straucheln niemals auf (vgl. Röm. 7, 13 ff.; Gal. 5, 17; Phil. 3, 12; Jak. 3, 2; 1 Joh. 1, 8; 2, 1 2c.), bleibt daher die sanctitas immer eine inchoata und imperfecta. Es gilt dies ebensowohl gegenüber der röm. Lehre von der Vollbringung überverdienstlicher Werke (der Armut, der Keuschheit, des Gehorsams, gemäß den consilia evangelica) durch die Heiligen, wie gegenüber der enthusiastischen Vollkommenheitsdoktrin der Wiedertäufer, der Baptisten, Quäker und Methodisten. Von ihnen hat bes. die letztgenannte Sekte neuerdings, durch die Nordamerikaner Finney, Inskip, Pearſ. Smith, Moody, sehr eifrig die schriftwidrige und ethisch bedenkliche Forderung einer doppelten Wiedergeburt (einer ersten bei der Bekehrung, und einer zweiten, mit der Heiligung identischen), oder was dasselbe: eines Eintretens der Heiligung in Gestalt eines momentanen Akts von viel durchgreifenderer Wirkung als die erste Bekehrung, zu verbreiten gesucht. Weder diese Plötzlichkeit des Heiligungsprozesses, noch die angeblich darauf folgende Wirkung einer völligen Sündefreiheit des Geheiligten (gemäß misgedeuteten Schriftstellen wie Mt. 5, 18; 1 Joh. 3, 9; 5, 18 2c.) sind mit der gesunden Gestalt der ev. Kirchenlehre vereinbar. Vgl. außer den obigen Schriftzeugnissen für eine im Diesseits stets unvollendet bleibende Heiligkeit, die an Klarheit nichts zu wünschen übrig lassenden Aussagen der Symbole (bes. C. A. a. 12: Damnant Anabaptistas, qui contendunt quibusdam tantam perfectionem in hac vita contingere, ut peccare non possint; Apol. p. 194: Nemo tantum facit, quantum lex requirit; F. C. p. 607. 641; ähnlich auch die calvinist. Bekenntnisse, z. B. C. Helv. II, 16: Imperfecta plurima inveniuntur in operibus etiam sanctorum), sowie die entsprechenden Vota der älteren wie neueren kirchl. Dogmatiker (Hollaz: Renovatio hominis iustificati manet imperfecta in hac vita; vgl. Thomasius, Kahnis, Luthardt, Dorner, Frank 2c.).

Auch für den Begriff der sanctificatio sind verschiedene Synonyma im älteren wie neueren dogmatischen Sprachgebrauche vorhanden, welche bald diese bald jene Seite des betr. Prozesses oder Zustands bestimmter hervorheben. Man könnte (wie u. a. Frank II, 347 ff. thut) auch wohl der unio mystica ihre Stelle unter diesen bes. Momenten oder Modifikationen des Heiligungslebens anweisen, was freilich leicht zu Folgerungen im Sinne jener methodistischen Vollkommenheitslehre führen könnte und daher zweckmäßiger vermieden wird. Dagegen gehören jedenfalls hieher die Namen:

a) Neuer Gehorsam, nova obedientia, die eigentl. klass. Bezeichnung der Heiligung während der Epoche der luth. Symbolbildung, gebildet nach

Stellen wie Röm. 6, 17, 16, 19; 2 Kor. 2, 9; 10, 5 f.; 1 Petr. 1, 22 und häufig gebraucht in den Symbolen (C. A. art. 6, Überschr.; F. C. p. 625. 640 &c.).

b) **Erneuerung**, renovatio, nach Tit. 3, 5; Eph. 4, 22; Kol. 3, 9 f.; Röm. 6, 3 f.; bei engerem Anschlusse an die letzteren Stellen auch wohl bezeichnet als „Ausziehen des alten Menschen" (vgl. Gal. 3, 27) oder als „Wandel im neuen Leben" (= im Lichte, 1 Joh. 1, 7; Eph. 5, 9, oder im Geiste, Gal. 5, 25) — bevorzugt vor den übrigen Synon. seitens einiger neueren Dogmatiker (z. B. H. Schmid, Frank, dagegen in der älteren Dogmatik meist als wesentlich eins mit regeneratio behandelt (s. o.).

c) **Erhaltung oder Bewahrung**, conservatio, nach Joh. 17, 11. 15 (τηρεῖν); 1 Petr. 1, 5 (φρουρεῖν); 2 Tim. 1, 12—14 (φυλάττειν); 2 Thess. 3, 3 (στηρίζειν καὶ φυλάττειν); 2 Kor. 1, 21 (βεβαιοῦν); vgl. 2 Petr. 1, 10, sowie die noch umständlicheren Schilderungen dieses Bewahrungs- und Bewährungsprozesses in Stellen wie 1 Kor. 15, 58; 1 Petr. 5 10. Dazu Symbolaussagen wie Kl. Kat. p. 358 (3. Hauptst.) und 359 f. (3. und 6. Bitte); Apol. p. 143; F. C. p. 708 &c.

Zur Lehre vom hl. **Geist** im allgem. vgl. außer Kahnis u. Guers (o. S. 103) noch: H. Th. **Schnabel**, Die Kirche u. der Paraklet. Gotha 1880. Th. **Hahn**, Habt ihr den hl. Geist empfangen? Strehlen 1884. M. **Kähler**, Das schriftmäßige Bekenntnis zum Geiste Christi (Kirchl. Monatsschr. 1884, Dezb.).

Zur **Bibliologie** vgl. im allgem. die Kanonik, Hdb. I, 723 ff. und die das. angef. Lit.

Zur Lehre vom **Schriftganzen** ist hier nachzutragen: A. H. **Charteris**, Canonicity. A collection of Early Testimonies to the canonical Books of the N. T. Edinb., 1880. **Ders.**, The New Testam. Scriptures; their Claims, Hist. & Authority, London 1883. J. **Cramer**, De Kanon der h. Schrift in de vier erste eeuwen der chr. Kerk, Amst. 1883 (nebst spät. Fortsetzungen). G. T. **Ladd**, The doctrine of Sacred Scripture. A crit., hist. and dogmat. Inquiry etc. N. York & Edinb. 1883. || G. **Schnedermann**, Der chr. Glaube und die h. Schrift. Basel 1884. || K. **Walz**, Die Lehre der Kirche v. d. hl. Schrift, nach der Schrift selbst geprüft. Gekr. Preisschr., Leiden 1884.

Inspirationslehre. S. die von Volck, Hdb. I, 748 f. angeführte Lit., und vgl. zu deren Ergänzung, bes. was frühere englische Schriften hierüber betrifft: John Pye **Smith**, The Scripture Testimony to the Messiah, 5. edit., Edinburgh 1859, I, p. 57 ff. Für die neueste Zeit einerseits **Walther** u. **Kuyper**, als Erneuerer des altorthod. Standpunkts (s. o. S. 149); andrerseits Th. E. **Daubanton**, De Theopneustie der hl. Schrift, Utrecht 1882 (geg. Kuyper). Vom letzteren auch eine Monographie über die Suffizienz der Bibel: De Algenoegzamheid der hl. Schrift, Utr. 1882. || Sonstiges über die **Affektionen** der h. Schrift, bes. über ihre Autorität (Hunnius, Cremer &c.) s. o., S. 76.

Glaube und Rechtfertigung. J. **Köstlin**, Der Glaube, sein Wesen, Grund u. Bedeutung für Erkennen u. Leben der Kirche, Gött. 1859. || **Hoelemann**, De justitiae ex fide ambabus in V. T. sedibus ter in N. T. memoratis comm. exeg. Lips. 1867. E. **Sartorius**, Soli Deo gloria. Vergl. Würdigung &c., Stuttg. 1859 (insbes. S. 125. 151 ff.). **Resch**, Die luth. Rechtfertigungslehre, 1868. **Koopmann**, Die Rechtfertigung allein aus dem Glauben 1870. || Gegen Hengstenberg („Über die Br. des Jakobus", Ev. KZ. 1866) insbes.: **Dorner** u. **Herrmann**, Die Rechtf. durch den Gl.; zwei Vorträge, 1867; E. **Preuß**, Die R. des Sünders vor Gott, 1867; Frz. **Beyer**, Die Lehre v. d. Rechtf., im Bew. d. Gl. 1868; **Riggenbach**, Die R. des Sünders vor Gott durch den Gl., Th. Stud. u. Krit. 1868, II. || Gegen Beck insbes.: A. **Ebrard**, Sola! Wissenschaftl. Beleuchtung von D. Becks L. v. der Rechtf., in Briefen, Erl. 1870. **Gestrin** (luth. Pfarrer in Finnland), Zeugniß f. die luth. Lehre v. d. Rechtf. gegenüber der Beckschen Richtung, 1877 (in schwed. Spr.). || Vgl. Thomasius III, 2, 211 ff.; Kahnis II, 261; Ritschl, L. v. Rechtf. &c. 2. A., III, 26 ff.; Frank II, 315 ff.; Dorner II, 279 ff.; F. Loofs a. a. O. (S. 158).

Heilsordnung. David **Hollaz**, Evang. Gnadenordnung, in vier Gesprächen. Neue Ausg., Basel 1866. Ph. Dav. **Burk** a. a. O. (o., S. 158). || Über **Bekehrung** insbesondere: Jo. **Musaei** Tract. theol. de conversione hominis peccatoris ad Deum, 1661. || Über myst. Einwohnung: **Krebs**, De unionis mysticae, quam vocant doctrinae lutheranae origine et progressu sec. XVII, 1871. Vgl. Th. **Wangemann**, Chr. Glaubenslehre für Gebildete aller Stände u. Bekenntnisse (vom Princip der Unio myst. aus). Berlin

1865. || Zur methodist. Lehre v. der Heiligung und von der Vollkommenheit: Jacoby, Handb. des Methodism. 2. A. 1855, S. 254 ff.; vgl. Joh. Jüngst, Wesen und Berechtigung des Methodism., Gotha 1876; L. Davies, Wesleyan Methodism, im Contemp. Rev., Jan. 1876; G. Plitt, Die Albrechtsleute oder die evangel. Gemeinschaft 1877; A. H. (Franke), Leben u. Wirken des Rev. Charles Finney, Köln 1879 ꝛc. Zur theol. Kritik dieser Lehre: Ritschl, Rechtf. ꝛc. III, 61[8] ff. H. H. Wendt, Die chr. Lehre v. der menschl. Vollkommenheit, Gött. 1882, I). O. Kirn, Die chr. Vollkommenheit (Theol. Studien aus Württemb. 1882, I). W. Krüger, Lehrt der Apostel Joh. die Sündlosigkeit der Wiedergeborenen? (Kirchl. Monatsschr. 1884, I).

5. Der Glaubenslehre letzter Teil: Die Lehre von der Kirche und den letzten Dingen (Ekklesiologie und Eschatologie).

Die Gesamtheit der den Heilsweg Wandelnden bildet die Kirche, d. h. die christliche Heilsgemeinschaft oder Heilsanstalt, welche den Bestand und Fortgang des Gnadenwerks des heil. Geistes für die Bekenner Christi sichert und deren einstiges Gelangen in das vollendete Gottesreichs des seligen Jenseits vorbereitet. Zwei Stücke sind es, deren Betrachtung in Bezug hierauf uns noch obliegt: Das Wesen und Wirken der Kirche in der Gegenwart, oder im diesseitigen Äon, und ihr Verhältnis zum zukünftigen Äon oder ihre einstige Überführung in das Reich der Vollendung. Im ersten dieser Lehrstücke stellt die heilsgeschichtliche Fortsetzung des Hohenpriesteramts, im zweiten die des königlichen Amtes Christi sich dar (vgl. oben, S. 144). Ein Hineinspielen königlicher Funktionen des erhöhten Heilands auch schon in die ekklesiologische Sphäre ist dabei so wenig ausgeschlossen, wie umgekehrt ein Fortwirken seines hohenpriesterlichen Sühnens und Fürbittens ins Bereich der letzten Dinge hinein. Der HErr ist ja Priester und König in Einem, ein Hohepriester nach Melchisedeks Weise (Ps. 110; Hebr. 6, 20 ff.; 8, 1); ebendarum stehen sie beide im engsten Zusammenhange: sein kirchenleitendes und sein kirchen- und weltvollendendes Walten. Die Verbindung beider Lehrstücke: des ekklesiologischen und des eschatologischen, zu einem Ganzen, wie wir sie hier versuchen, ist zwar nicht schlechthin notwendig, rechtfertigt sich aber unter mehrfachem Gesichtspunkte. Sie empfiehlt sich unteren anderem durch die größere Kürze, welche sie ermöglicht. Jedes der beiden Hauptstücke begreift wieder zwei Unterabteilungen in sich, so daß im ganzen vier Materien zu behandeln sein werden: 1) die Heilsanstalt und ihr Amt; 2) ihre Gnadenmittel; 3) der Übergang der Einzelnen aus dem Diesseits ins Jenseits, oder die „letzten Dinge des Menschen"; 4) der einstige Übergang der Kirche aus der zeitlichen in die ewige Existenzform, oder die „letzten Dinge der Kirche und der Welt".

I. **Die Heilsanstalt und ihr Amt.** Die Kirche ist die vom heiligen Geist durch das Wort zusammenberufene und geleitete Versammlung oder Gemeinschaft der Teilhaber am Heil in Christo. Sie ist die „Tochter" nicht die „Mutter" des göttlichen Worts (Eccl. est filia, nata ex verbo, non est mater verbi, Luth., Enarr. in Gen. II, 243). Obschon Inhaberin und Verwalterin des Worts als Gnadenmittels, ist sie doch Produkt des Worts als einziger kirchengründender, die Erstlinge der Erwählten um Christum sammelnder Macht. Jenem Akt der Urzeugung des heil. Geistes am ersten

christl. Pfingstfeste verdankt sie selbst ihr Dasein; die sich daran schließenden Akte der Fortzeugung, wodurch Gotteskinder in Christo gesammelt werden bis ans Ende der Tage, hat sie zu vermitteln. Was sie selbst ursprünglich empfangen, hat sie auszuteilen und zu geben bis zum Schlusse des Weltlaufs. In dieser ihrer Doppelstellung zum hl. Geiste, durch den sie geworden und der durch sie sich mitteilt und sein Wort ausbreitet bis an die Enden der Erde, tritt anschaulich zu Tage die tiefsinnige Wahrheit des Worts von dem „Einen Leib und Einen Geist" (Eph. 4, 4), vom Gebundensein „des Geists an die Kirche und der Kirche an den Geist und seine Gnade" (Iren. adv. haer. III, 24: „Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Sp. Dei, illic Ecclesia et omnis gratia").

Auch die biblischen **Namen** der Kirche samt den sie betreffenden Aussagen des Herrn und der Apostel, heben die innige Zusammengehörigkeit von Kirche und Geist bald in der einen, bald in der anderen besonderen Richtung hervor. Dem alttestam. קָהָל Versammlung, Volksgemeinde (Exod. 16, 3; Deut. 31, 30), oder קְהַל יְ Gottesgemeinde: 3 Mos. 16, 3; Nehem. 13, 1, entspricht im N. T. *ἐκκλησία*, d. i. Gesamtheit der Berufenen, der aus der sündigen, gottentfremdeten Welt zu Gott hin Berufenen — in dieser absoluten Fassung ohne näherbestimmenden Zusatz, bes. oft in der Apg. vorkommend (2, 47; 5, 11; 9, 31; 12, 1 rc.); auch 1 Kor. 6, 4; 14, 4. 5. 12; Eph. 1, 22; 3, 10. 21 rc.); daneben auch als *ἐκκλ. τοῦ Χριστοῦ* bezeichnet: Mt. 16, 18; vgl. Eph. 3, 21; 5, 23 f.; am öftesten aber als *ἐκκλ. τοῦ θεοῦ*: Apg. 20, 28; 1 Kor. 10, 32; 11, 22; 15, 9; Gal. 1, 13; 1 Tim. 3, 5. 15 rc. Der in diesen Stellen obwaltenden Beziehung auf die Gesamtheit der Christen tritt in anderen der beschränktere Sinn der Einzelkirche oder Lokalgemeinde zur Seite: Mt. 18, 17; Akt. 8, 1; 13, 1; 14, 27; Röm. 16, 1; vgl. die Hausgemeinde *ἐκκλ. κατ᾽ οἶκόν τινος*: Röm. 16, 5; 1 Kor. 16, 19; Kol. 4, 15; Philem. 2. — Wichtigstes ntl. Synonymum von *ἐκκλησία* ist das vom Herrn selbst zumeist gebrauchte „Reich Gottes" (*βασιλεία τοῦ θεοῦ*, oder *τοῦ Χριστοῦ*, oder *τῶν οὐρανῶν*), seinem Wesen und Wachstum nach geschildert in den Gleichnissen von der Ackersaat, dem Weinberg, Weinstock, Feigenbaum, Senfbaum, Fischnetz rc. — vgl. die Bibl. Theol. N. T.s, Hdb. I, 478 ff. Ferner die mehr bildlichen Ausdrücke „**Volk** Gottes" (*λαὸς θεοῦ*, mit den atl.-enkomiastischen Beifügungen: *γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα* rc., Petr. 2, 9 f.); **Haus** Gottes im hl. Geist (*οἶκος, οἰκοδομή* 1 Kor. 3, 9. 16; 2 Kor. 6, 16; Eph. 2, 20—22; 1 Tim. 2, 15; Hebr. 3, 6); **Leib** Christi (das paulin. Lieblingsbild: bald *σῶμα* schlechthin, bald *σῶμα Χριστοῦ, σῶμα ἐν Χριστῷ*): Röm. 12, 4 f.; 1 Kor. 12, 12 ff.; Kol. 1, 18—24; 2, 19; 3, 15; Eph. 1, 22 f.; 4, 4. 12. 16; 5, 30; endlich **Braut** oder **Weib** Christi: 2 Kor. 11, 2; Eph. 5, 23—32; Apok. 21, 9.

Dem germanischen „Kirche" (ahd. chirihhâ oder chilichâ, agſ. cyrice, oberd. kilch, schott. kirk, engl. church, holl. kerk, schwed. kyrka; vgl. gäl. kyrik) wohnt wohl jedenfalls eine Beziehung zu *ὁ κύριος* der Herr, inne. Doch dürfte eher das nachneutestamentliche *ἡ κυριακή* (sc. *οἰκία*), oder auch *τὸ κυριακόν* (sc. *ἱερόν*), zu Grunde liegen, als der Name *Κυρία* (2 Joh. 1: *ἡ ἐκλεκτὴ Κυρία*), mit welchem keinenfalls das lat. Curia identifiziert werden darf (gegen Luther im Cat. maj., p. 457). Als sprachlich unzulässig und viel zu weit hergeholt sind die Ableitungen oder von lat. circus, von küren = wählen rc. zurückzuweisen.

Die Entwicklung des Begriffs der Kirche in der kirchl.-theolog. Über-

lieferung läßt frühzeitig jene Prädikate hervortreten, wovon das apostolische Symbol die wesentlichen in seinem 3. Artikel zusammenfaßt: 1) das Prädikat der Katholizität oder der allgemeinen Ausbreitung der Kirche, schon bei Ign. Smyrn. 8, Mn Martyr. Polyc. ꝛc.; 2) das der Apostolizität zuerst bei Iren. III, 3, 24; und bei Tertull. De praescr. 20; 3) das der Heiligkeit zuerst bei Orig. de orat. 20; 4) das der Einheit bei Cyprian, dessen Schrift De unit. eccl. die Forderung einheitlicher Gestaltung und Lenkung der Kirche gegenüber den Schismatikern seiner Zeit geltend machte, gleichwie später Augustin dieselbe gegenüber den Donatisten betonte (bes. De bapt. c. Donat, 3, 16, und De unit. Eccl.). Den Unterschied zwischen der geistigen Innenseite als dem wahren Wesen der Kirche und zwischen ihrer Außenseite oder empirischen Wirklichkeit verkannte der letztgenannte Kirchenvater mehr oder weniger. Theoretisch zwar unterschied er zuweilen zwischen einem corpus Domini verum und einem c. D. simulatum s. permixtum (De doctr. chr. III, 32; vgl. De bapt. c. Don. 7, 51; Retract. 2, 18); aber thatsächlich würdigte er den im Diesseits notwendig nur idealen oder inchoativen Charakter der Innenseite viel zu wenig, legte vielmehr ein einseitiges Gewicht auf den äußeren Organismus der Kirche und machte von der Zugehörigkeit zu diesem das Heil allein abhängig. Die wahre Kirche identifiziert er mit der äußeren katholischen oder der römischen Staatskirche; direkt auf sie will er das Extra eccles. nulla salus oder den Grundsatz von der alleinseligmachenden Wirkung der Kirche bezogen wissen; er sucht demgemäß auch Maßregeln des Zwanges gegen Irrgläubige oder Schismatiker (gemäß dem Compelle intrare, Lk. 14, 23) zu rechtfertigen. — Der römische Kirchenbegriff des Mittelalters und der neueren Zeit entwickelt sich unmittelbar aus diesem augustinischen, als eine noch derbere und materiellere Ausgestaltung seines äußerlich staatskirchlichen Grundgedankens. Die These vom Alleinseligmachen wird direkt auf die dem sichtbaren, irdischen Kirchenoberhaupt, dem Papst, gehorchende Kirche gedeutet (Bonif. VIII: Subesse romano pontifici omni hum. creaturae declaramus esse de necessitate salutis, und Perrone: Extra eccl. romanam nulla datur salus). Und hiezu tritt frühzeitig das Prädikat der Unfehlbarkeit (Greg. VII, Dictatus: Rom. eccl. nunquam erravit, neque in perpetuum, scriptura testante, errabit; Cat. Rom. I, 10, 15: ... Eccl. errare non potest in fide ac morum disciplina tradenda). Daher denn die berühmte Definition beim Apologeten des Tridentinum (Bellarmin, De eccl. milit. c. 2): Nostra sententia est, ecclesiam unam et veram esse coetum hominum, eiusdem christ. fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii, samt dem erläuternden Vergleich (ib.): Eccl. enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis ut regnum Galliae aut respublica Venetorum.

Diesem aufs äußerste politisierten und verweltlichten Kirchenbegriffe, den der neueste Katholizismus durch seine direkte Unfehlbarerklärung sogar des Papstes zu noch höherem Grade der Schriftwidrigkeit und Vermessenheit gesteigert hat (s. d. Symb., II, S. 409), stellt der Protestantismus seinen maßvoll vermittelnden, die notwendige Idealität und Unsichtbarkeit der wahren Kirche betonenden Begriff gegenüber. Gemäß den oben zusammengestellten bibl. Aussagen, welche die Kirche oder das diesseitige Gottesreich sämtlich als

einen geistleiblichen Organismus (nach Analogie des Gottmenschen und der hl. Schrift geartet, vgl. oben, S. 149) charakterisieren, geht die lutherische wie die reformierte Lehrüberlieferung von der Annahme aus, daß ein unsichtbarer (geistiger) und ein sichtbarer (äußerer) Faktor das Wesen der Kirche konstituieren. Von diesen betont der Calvinismus, dem die Kirche mehr oder weniger als die Gesamtheit der Prädestinierten gilt, überwiegend den ersteren, und läßt dabei den Anstaltscharakter der Kirche hinter ihre Bedeutung als Gemeinschaft (mit wesentlich demokrat. Verfassung) merklich zurücktreten (s. Symb., Tl. II, 455). Lutherischerseits wird zwar ebenfalls bedeutendes Gewicht auf die geistige Innenseite der Kirche gelegt (s. bes. die Apol. p. 152: eccl. ... principaliter est societas fidei et Sp. Sancti in cordibus; 154: populus spiritualis, i. e. verus populus Dei, renatus per Sp. S., ꝛc.). Aber daneben tritt schon gleich in den grundlegenden Symbolaussagen und den Erklärungen der Reformatoren auch das Moment der Sichtbarkeit kräftig hervor. Auf dieses weist teils die an Augustin erinnernde Beschreibung des empirischen Zustands der Kirche als eines aus echten und falschen Gliedern gemischten hin (C. Aug. a. 8 und Apol. p. 147 f.), teils die Betonung gewisser äußerer Merkmale (notae) der Kirche, nämlich des Worts und Sakraments als ihrer Gnadenmittel. So Art. 7 der C. A. mit der berühmten, das Unsichtbarkeitsmoment mit dem der Sichtbarkeit und ebenso den Gemeinschaftscharakter der Kirche mit ihrem Anstaltscharakter in schöner Harmonie verbindenden Definition: Est autem Ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta (vgl. die Zurückweisung der Idee eines „platonischen Staats", nebst Hervorhebung der doctr. evangelii und der sacramenta als der Merkmale, woran man die Kirche als columna veritatis [1 Tim. 3, 15] kenne: Apol. p. 155).

Gemäß dieser reformatorischen Grundlegung hat die lutherische Dogmatik ihre Distinktionen gebildet. Zunächst: Ecclesia invisibilis, = communio sanctorum s. regnum divinum = totus coetus vere credentium et sanctorum und: Eccl. visibilis = coetus vocatorum = societas externa piorum et impiorum, qui Christo nomina dederunt (die Gesamtheit der Getauften). Allein auf die unsichtbare Kirche, als die eccl. stricte et proprie dicta, beziehen sich die Attribute: una, sancta, catholica, apostolica; desgleichen die ihre Existenzform im Diesseits und im Jenseits bezeichnenden Namen: Eccl. militans in terris und E. triumphans in coelis. — Die Eccl. visibilis (s. late et improprie dicta) allein betreffen die Partitionen:

a) Eccl. universalis (die ökumenische Kirche oder gesamte Christenheit) und eccl. particulares (die verschiedenen National- und Konfessionskirchen);

b) Eccl. vera s. pura, und eccl. falsa s. impura; erstere wesentlich eins gedacht mit der evangelischen (evangelisch-lutherischen), letztere mit der römisch-päpstlichen Kirche.

c) Eccl. synthetica et repraesentativa; erstere aus der Gesamtheit der Laien wie der Geistlichen (der auditores wie der doctores) bestehend, letztere zunächst nur den coetus doctorum umfassend, wie derselbe entweder als geistlicher Stand oder als Konzil (cum per ministerium ecclesiasticum tum per concilium, Holl.) die Kirche repräsentiert und leitet.

Die letzte dieser Distinktionen leitet hinüber zur Lehre vom Amt der

Kirche (ministerium ecclesiasticum, ordo eccl., potestas eccl., vgl. C. A. a. 5, 14 u. 28). Keine menschliche Genossenschaft kann ohne ein bestimmtes Amt zu geordneter Ausübung der ihr eigentümlichen Funktionen gedacht werden. So kann auch die Kirche ihres Amts nicht entbehren; weder sofern sie Heilsgemeinschaft, noch sofern sie Heilsanstalt ist, würde sie ihr Werk auszurichten vermögen ohne gewisse göttlich berufene und eingesetzte Behörden zur Verwaltung der ihr überwiesenen Heilsmittel und Heilskräfte. — Diese Unabtrennbarkeit des geistlichen Amts von der Kirche erhellt schon aus jenen biblischen Aussagen über ihren Begriff und ihr Wesen. Keine Versammlung (ἐκκλησία) ohne eine sie ordnende und überwachende Leitung; kein Reich (βασιλεῖα) oder Volk (λαός) ohne Regierung; kein Haus ohne Hausverwaltung und -bedienung, kein Tempelbau ohne Bauleute; kein Acker, Garten oder Weinberg ohne die zugehörigen Arbeiter; kein lebender Leib endlich ohne Haupt und Glieder (vgl. überhaupt die schöne Ausführung bei K. Lechler, Die Lehre vom heil. Amt, S. 59 f.). Daher denn Christus zugleich mit seiner Heilsgemeinde auch seinen Apostolat stiftet als Urbild alles geistlichen Amts, zur Verkündigung des Worts (Mt. 10; 28, 20; Lk. 24, 47 f.), zur Verwaltung der Sakramente (Mt. 28, 19; Lk. 22, 19) und zur Handhabung der sogen. Binde- und Löseschlüssel, d. i. der kirchlichen Zucht und Ordnung mittelst Versicherung oder Verweigerung der Sündenvergebung (Mt. 16, 19; 18, 18; Joh. 20, 22 f.). Diesen Anordnungen des Herrn entsprach dann das Walten der Apostel in der Urkirche, anfänglich alle gemeindeleitenden und dienstlichen Funktionen zumal ausübend, allmählich aber sich Unterbehörden zugesellend wie die Diakonen Akt. 6 (zugleich als Verkündiger des Worts oder Evangelisten) und wie weiterhin die Ältesten oder Bischöfe zur Leitung der Lokalgemeinden: Akt. 11, 30; 14, 23; Jak. 5, 14; Tit. 1, 5 2c. (vgl. Hdb. I, 589 ff.; IV, Abt. 2, g.). — In der altkirchlichen Entwicklung frühzeitig, bes. unter dem Einflusse der durch Cyprian zuerst geltend gemachten Idee des sacerdotium, zu einer Hierarchie mit richterlicher und mittlerischer Befugnis und mit einer weltlich herrschenden Spitze (dem Papst als Nachfolger des Apostelfürsten Petrus in Rom und als sichtbarer Stellvertreter Christi) veräußerlicht und entartet, wurde das kirchliche Amt erst durch die Reformation des 16. Jahrhunderts auf seine einfache schriftgemäße Urgestalt zurückgeführt. Bei den Reformierten geschah dies in abstrakterer Weise gemäß der Calvinischen Tetrarchie oder dem Schema der vier ranggleichen Ämter; in der lutherischen Kirche (sowie beim anglikanischen Zweige des Reformiertentums) mit konservativerem Anschlusse an das historisch Bestehende, unter möglichster Beibehaltung wenn auch nicht des Papats (wegen dessen geradezu antichristlicher Entartung: s. Apol. p. 157. 209; A. Smalc. p. II, p. 306 f.; Tract. p. 335 ff.) doch wenigstens des Episkopats, bzw. gewisser diesem ähnlich gestalteter Aufsichtsbehörden (Superintendentes, Superattendentes etc.), die freilich in den meisten lutherischen Kirchen unter die Oberaufsicht der Landesfürsten (als weltlicher Summepiscopi) sowie der diese umgebenden kirchlichen Verwaltungsräte (Konsistorien) gestellt wurden. Genaueres über diesen geschichtlichen Entwicklungsgang s. in der Kybernetik (Hdb. IV, Abt. 2, g).

Theoretisch hat die lutherisch-orthodoxe Dogmatik das geistliche Amt so behandelt, daß sie es in das grundlegende Schema von den drei Ständen

der Christenheit oder dem status hierarchicus triplex eingliedert. Es gibt in der Kirche drei Berufsklassen oder Stände (ordines, status), populär etwa als „Nähr-, Wehr- und Lehrstand" oder als „Familie, Obrigkeit und Geistlichkeit" bezeichnet:

1. der status oeconomicus, s. oeconomia, der Laienstand insgemein oder die christliche Familie, (vermöge der Ehe ecclesiae propagationi inserviens atque opposit. vagis libidinibus [Hollaz]);
2. der status politicus, s. politia s. magistratus civilis, die bürgerliche Obrigkeit, inserviens ecclesiae defensioni et externae gubernationi (Holl. vgl. C. A. a. 16; auch a. 27, p. 62); also nur mit einem jus circa sacra, nicht einem jus in sacra betraut; jedoch faktisch infolge des Summepiskopats der Landesfürsten in den Besitz auch jenes letzteren Rechts gelangt, was die orthodoxe Kanonistik seit dem 17. Jahrhundert zuerst mehr durchs sogenannte Episkopalsystem, dann durchs Territorial- und zuletzt durchs Kollegialsystem zu rechtfertigen suchte (s. Hdb. III, 598 f., 1. Aufl).
3. der status ecclesiasticus s. ministerium eccl., der geistliche Stand inserviens ecclesiae collectioni et informationi, atque opposit. haeresibus et doctrinae corruptelis, Hollaz. Vgl. dessen ausführlichere Definition: Min. eccl. est officium sacrum et publicum, divinitus institutum, certis atque idoneis hominibus per legitimam vocationem commendatum, ut peculiari potestate instructi verbum Dei doceant, sacramenta administrent et disciplinam eccl. conservent, ad gloriam Dei hominumque salutem promovendam.

Die hier hervorgehobene legitima vocatio betont schon die C. A. a. 14: „quod nemo debeat in eccl. publice docere aut sacramenta administrare, nisi rite vocatus" (vgl. Tract. de pot. Papae, p. 341, 67). Unterschieden wird: vocatio immediata s. extraordin., wie bei Mose, den Aposteln, Paulus ꝛc., und vocat. mediata, wovon nur die letztere jetzt noch stattfindet. Der Vokation hat zu folgen die ordinatio ministrorum (Tract. l. c.), deren Auffassung als Sakrament die Apologie (p. 203) freigibt; vgl. unten. Die Vollmacht (potestas), womit das minist. eccl. durch die Vokation und Ordination der Kirche ausgerüstet wird, ist doppelter Art: a) potestas ordinis, bestehend in der Verwaltung der Gnadenmittel; b) pot. iurisdictionis, s. clavium, bestehend im Amt der Sündenvergebung oder -behaltung, also ausgeübt besonders bei der Beichte (vgl. u.). Als verschieden von dieser mit der Schlüsselgewalt identischen Jurisdiktion, welche die Symbole als jedem Geistlichen, nicht etwa bloß den Bischöfen oder Oberhirten zukommend behandeln (C. A. a. 28, p. 64; Apol. p. 288; A. Sm. p. 340), statuierte erst eine spätere Zeit die disziplinare Jurisdiktion oder Strafgewalt (jurisdictio s. disciplina eccl.). Sie besteht in Ausübung des großen Bannes (excommunicatio maior s. solemnis) und anderen kirchlichen Zensuren und Strafen, welche nicht der Pastor allein, sondern nur das höhere Kirchenregiment (Konsistorium) verhängen kann: vgl. die unten anzuf. Lit. über den Kirchenbann.

II. **Die kirchlichen Gnadenmittel** (media gratiae; m. salutis exhibitiva). Als Mittel zur Bethätigung ihrer Heilswirkungen an den Menschen gebraucht die vom hl. Geist beseelte und geleitete Kirche die Gnaden- oder Heilsmittel, welche zugleich die wesentlichen Merkmale (notae) ihres Seins und Wirkens

überhaupt bilden: das Wort Gottes und die Sakramente. Vgl. C. A. a. 5: Per verbum et sacramenta, tanquam per instrumenta, donatur Spiritus S.; auch Apol. p. 160; F. C. p. 600, sowie die Hollaz'sche Definition: Media sal. sunt media divinitus ordinata, per quae Deus acquisitam a mediatore Chr. salutem omnibus hominibus ex gratia offert veramque fidem donat et conservat. Soweit diese Heilsmittel exhibitiver Art, d. i. göttlich gespendet sind und nicht etwa in der menschlicherseits darzubringenden Empfänglichkeit des Glaubens (der fides, als dem medium ληπτικόν s. apprehendens) bestehen, kommen ihrer lediglich zweierlei in Betracht: das **Wort Gottes** als unsichtbares, und die **Sakramente** als sichtbare oder sinnfällige Gnadenmittel. Der letzteren zählt die evangelisch-lutherische Kirche in der Regel, übereinstimmend mit den Reformierten und im Gegensatze zur (röm.- u. griech.-)katholischen Siebenzahl, nur zwei: die Taufe und das hl. Abendmahl. Doch erscheint der ursprüngliche lutherische Lehrtypus, welcher auch die kirchlich vollzogene Buße (oder Beichte nebst Absolution) als sakramentlichen Akt betrachtet, durch gewichtige symbolische Zeugnisse gestützt (s. u.), weshalb eine Erweiterung des Sakramentsbegriffs nach dieser Seite hin nicht notwendig als unevangelisch verworfen werden müßte. Denn zumal an derjenigen Notwendigkeit oder Unumgänglichkeit der Gnadenmittel, welche im Gegensatze zum spiritualistischen Subjektivismus und Enthusiasmus mystischer Sekten (wie Anabaptisten, Quäker rc.) behauptet wird, partizipiert auch das Beichtinstitut gemäß evangelisch-kirchlichen Grundsätzen voll und ganz, mag es nun als Sakrament bezeichnet werden oder nicht.

a) Das **Wort Gottes** als Gnadenmittel ist vom Wort Gottes als Heilsurkunde oder religiöse Erkenntnisquelle nicht sachlich, sondern bloß der Art seiner Verwendung nach verschieden. In der bibliologischen (pneumatolog. oder speziell-soteriolog.) Abteilung der Dogmatik kommt es in Betracht als principium cognoscendi, in der ekklesiologischen als medium operandi (Hollaz); dort erscheint es als mater ecclesiae (Luther, s. oben, S. 161), hier als der Kirche anvertrautes, von ihr durchs geistliche Amt zu verwaltendes Gnadengut. Dort ist es das Gotteswort als schriftliche Urkunde, als Bibel, hier als mündlich verkündigtes Zeugnis, als Predigt verb. vocale A. Smalc. p. 319; F. C. p. 600), worauf die betr. Untersuchung sich vorzugsweise, obschon nicht ausschließlich, zu richten hat.

Trotz dieser Verschiedenheiten bieten beide Lehrstücke doch auch viel des Gemeinsamen dar; namentlich werden einige der in der Bibliologie aufgezählten Attribute oder Affektionen der hl. Schrift auch dem Worte Gottes als Gnadenmittel beigelegt. So insbesondere die gegenüber der mystisch-schwärmerischen Lehre vom lumen internum angelegentlich betonte **efficacia** verbi divini (vgl. o., S. 151). Sie wird beschrieben als vis aut potentia activa, supernaturalis ac vere divina, ad producendos supernaturales effectus, scil. mentes hominum convertendas, regenerandas et renovandas (Baier). Gegenüber Rahtmanns Behauptung einer bedingten und zeitlich beschränkten Wirksamkeit des Worts, welches nur dann, wenn es ordentlich gebraucht werde und wenn ein besonderer concursus des heil. Geistes hinzutrete, am Hörer oder Leser seine volle Heilskraft bethätige („Jesu Christi-Gnadenreich", 1621, vgl. ob., S. 144), wird ein Verbundensein dieser Heilskraft mit dem Worte

an sich und in jedem Falle gelehrt. Der h. Geist sei mit dem Wort Gottes durch eine Art mystischer Union etiam extra usum intime et indissolubiliter verbunden (Baier, vgl. Calov: „virtus divina, qua pollet Scr. S. intrinsece et per se, ex ordinatione et communicatione divina, etiam ante et extra omnem usum"). Es sei also eine efficacia essentialis, die dem auf so unbedingte und machtvolle Weise wirksamen Worte zukomme; aber freilich (— damit man diese Wirkungsweise nicht als magische oder als ex opere operato erfolgende denke —) zugleich eine eff. resistibilis (nulla vi cogens) und ordinata (legibus cognoscendi et appetendi accommodata).

Eingeteilt wird das Wort Gottes in die beiden Faktoren des Gesetzes und des Evangeliums, welche den Offenbarungsstufen oder Schrifturkunden des A. und des N. T.s zwar analog sind, aber sich nicht ohne weiteres mit ihnen decken. Denn „Gesetz" (תּוֹרָה, νόμος), an sich allerdings Bezeichnung der atl. Offenbarungskunde (Joh. 10, 34; 1, 17; Röm. 2, 12 ff.; Gal. 4, 4; 5, 18 2c.) erscheint doch auch im Neuen Bunde reichlich vertreten (Mt. 5—7; Röm. 12, 1 ff.; 1 Kor. 12, 1 ff.; Eph. 4, 1 ff.; Gal. 5 u. 6; 1 Joh. 2, 7 ff. 2c.) und dient mit gewissen Zusätzen (wie „Ges. Christi, der Freiheit, des Glaubens" 2c.) nicht selten zur Bezeichnung der ntl. Gottesoffenbarung oder der christlichen Religion, z. B. Gal. 2, 19; 6, 2, Röm. 3, 27; Jak. 1, 25. Umgekehrt ist „Evangelium" (εὐαγγέλιον = בְּשׂוֹרָה frohe Kunde, vgl. 2 Sam. 18, 19 f.; Jes. 52, 7) auch im A. T. in Fülle vorhanden, in Gestalt einer ununterbrochenen Kette messianischer Heilsverheißungen, die bei den Patriarchen anhebt und bei Johannes dem Täufer schließt; und es beruht hierauf das Recht, mit dem Namen Evangelium nicht bloß die ntl. Offenbarungsstufe insbesondere (wie Mk. 1, 15; Mt. 13, 10; Lk. 9, 6; Akt. 20, 24; Röm. 1, 16; 3, 21; 10, 16; Eph. 6, 15; Phil. 1, 27), sondern synekdochisch die gesamte Offenbarungswahrheit (A. u. N. T.s) zu bezeichnen. Letzteres geschieht in den symbolischen Büchern und überhaupt im kirchlichen Sprachgebrauche häufig genug (z. B. C. A. a. 5. 7. 28; Apol. p. 153 2c.); desgleichen liegt diese Überordnung des Evangeliums als der potior pars verbi divini über den atl. gesetzlichen Faktor zahlreichen Lehr- und Ausdrucksweisen zu Grunde. Die gesamte lutherisch-kirchliche Anwendung des hermeneutischen Prinzips von der Schriftauslegung gemäß der anal. fidei fußt auf dieser Voraussetzung (vgl. auch das oben, S. 86 f. über die Schriftbeweisführung für die Trinität aus dem A. T. Bemerkte). — Aber ungeachtet solcher Bevorzugung des evangelischen vor dem nomistischen Faktor des Gotteswortes verwirft die lutherische Kirche mit großer Entschiedenheit den soteriologischen Antinomismus Agrikolas (Hdb. II, 174. 435). Hatte dieser wider die Verwendung des Gesetzes als Mittels zur Erzeugung von Buße und Sündenerkenntnis, ja als Unterrichtsmittels in christlichen Schulen und Kirchen überhaupt protestiert und seinen christlichen Gebrauch auf die Predigt vor Nichtchristen beschränkt wissen wollen, so lehrte dem gegenüber die F. C. in ihrem V. und VI. Artikel eine Unentbehrlichkeit der concio legis, insbesondere als Mittels zur Predigt der Buße und Sündenerkenntnis, für alle Zeiten und Teile der Christenheit. Der Nutzen des Gesetzes betrifft nach ihr auch noch die wiedergeborenen Christen. Es gibt überhaupt einen usus legis triplex:

a) politicus, s. civilis (. . . „ut externa quaedam disciplina conservetur");

b) elenchticus s. paedagogicus („ut per legem homines ad agnitionem suorum peccatorum adducantur");

c) didacticus, normativus s. tertius (... „ut homines iam renati, quibus tamen omnibus multum adhuc carnis adhaeret, eam ipsam ob causam certam aliquam regulam habeant, ad quam totam suam vitam formare possint et debeant").

Selbstverständlich beziehen sich diese Bestimmungen nicht sowohl auf jenes allgemeine Naturgesetz (lex naturalis), über dessen Spuren und Reste Röm. 2, 15 gehandelt wird, sondern auf das geoffenbarte Gesetz Gottes, die lex moralis s. Sinaitica, und zwar vornehmlich auf dessen eigentlich ethischen Kern, den Dekalog, nicht auf die l. caerimonialis et forensis, denen nur eine speziell Israel betreffende und temporäre Bedeutung zukam. — Das Lehrstück vom dreifachen Nutzen des Gesetzes — von späteren Dogmatikern wie Hollaz unnötigerweise (mittelst Zerlegung von b in zwei Stücke: us. elencht. und us. paedagogicus) zum Schema eines usus quadruplex fortgebildet, gehört überhaupt zu den originalsten und edelsten Erzeugnissen der lutherischen Lehrbildung. Den Darlegungen der Konkordienformel über den usus legis tertius in ihrem VI. Artikel hat die Symbolliteratur der sonstigen evangelischen Kirchengemeinschaften, denen es zu Lehrbildungen ähnlicher Art schon an der nötigen äußeren Anregung gebrach, nichts auch nur von annäherndem Werte auf demselben Gebiete zur Seite zu setzen.

b) Das Sakrament der Taufe. — Dem Wort als unsichtbarem Gnadenmittel steht als erstes der mit sichtbaren Zeichen verbundenen, in die Natursphäre des Menschenlebens direkt hinübergreifenden Heilsmittel die hl. Taufe zur Seite (Baptismus s. Baptisma). Als Initiationsritus, der den Grundbegriff des Reinigens oder Abwaschens ausdrückt, vermittelt sie den Eintritt in die Kirche Christi als Heilsgemeinschaft, ähnlich wie ihr atl. Vorbild, die Beschneidung, eine reinigende Aufnahme ins Gottesvolk des A. Bds. bedeutete. Aber der reinigende Weiheakt, den sie darstellt, ist von ungleich tieferer Bedeutung als diese Zeremonie patriarchalischen Ursprungs. Auch zu den sonstigen Abwaschungsriten des Gesetzes, die als für sie vorbildlich betrachtet werden können (1 Mos. 35, 2; 2 Mos. 19, 10 ꝛc.; 1 Sam. 7, 6), sowie zu den in messianischen Prophetien wie Jes. 4, 4; Ezechiel 36, 25; Sach. 13, 1 enthaltenen Weissagungen von reinigenden Gnadenströmen einer künftigen Heilszeit, verhält die christliche Taufe sich als vertiefende und ins Geistige verklärende Erfüllung. War die an die genannten Prophetien anknüpfende Johannistaufe noch ein mit dem Bekenntnis der Buße verbundener Lustrationsakt, der nur die Anwartschaft auf die ntl. Heilsgnade, noch nicht diese selbst darbot (Lk. 3, 3; 16; Mt. 3, 11 ꝛc.): so verlieh die vom Herrn eingesetzte Taufe auf den Namen des Dreieinigen, d. h. des in Jesu Christo geoffenbarten Heilsgottes (vgl. Mt. 28, 19 mit Akt. 2, 38; 10, 48) jene Gnade des N. Bds. selbst auf unmittelbare Weise. Die christliche Taufe versetzt in reale Gemeinschaft mit dem priesterlich sühnenden Opfertod des Erlösers (Röm. 6, 3 f.; Kol. 2, 11 f.; Gal. 3, 27; Eph. 5, 26; Hebr. 10, 22; 1 Petr. 1, 2). Sie wirkt ebendarum eine neue Geburt aus dem Wasser und Geist (Joh. 3, 5); sie ist ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des hl. Geistes (Tit. 3, 5). — Diesen biblischen Begriff der Taufe hält die evangelisch-lutherische Kirche in

ganzer Fülle fest, wenn sie in der C. A. a. 9 im Allgemeinen ihre Notwendigkeit zum Heil und gnadeverleihende Wirkung behauptet, im kleinen Katechismus a. 4 sie als „Wasser in Gottes Gebot gefasset und mit Gottes Wort verbunden“ bezeichnet (ähnlich A. Sm. p. 320), und in der Apologie ihre die Erbschuld, aber freilich nicht die Konkupiscenz oder das Materiale der Erbsünde tilgende Wirkung lehrt (Apol. p. 83: Semper ita scripsit Lutherus, quod bapt. tollat reatum peccati originalis, tametsi materiale, ut isti vocant, peccati maneat, videl. concupiscentia). Sie tritt mit der letzten dieser Erklärungen dem eine völlige Erbsündetilgung durch die Taufe (u. Unsündlichkeit der Konkupiscenz) behauptenden römischen Dogma gegenüber, gleichwie sie durch ihre Betonung des wahrhaft, nicht bloß symbolischer Weise wiedergebärenden Charakters der Handlung den Reformierten widerspricht (vgl. Symb., II, 435; 453). Dagegen teilt sie mit dem Katholizismus wie mit den Reformierten ihr entschiedenes Eintreten für die Kindertaufe oder für den Pädobaptismus (im Gegensatz zur Erwachsenentaufe und Wiedertaufe der Anabaptisten, Baptisten 2c.). Die Berechtigung der Kindertaufe erweist sie weniger mit historisch-exegetischen Gründen (wie Akt. 16, 15. 33; 18, 8; 1 Kor. 1, 16; Mt. 19, 13 f.), als durch den Hinweis auf die absolute Notwendigkeit der Wiedergeburt zum Heil (F. C., p. 727), sowie auf den sogar in den Kindern durch den hl. Geist gewirkten Glauben (Cat. maj. p. 494). — Diesem streng realistischen Taufbegriff entspricht die das Wesen des Taufsakraments genauer analysierende Lehrweise der scholastischen Dogmatiker, wonach, wie auch beim Abendmahl, eine doppelte Materie, eine doppelte Form und ein doppelter Zweck des Sakraments unterschieden werden.

1) Materia a) terrestris (s. elementum): das Wasser.
   b) coelestis: das Wort Gottes (so Luther im Kat. und den A. Sm.); oder auch: das Blut Christi (Hutter), oder: die Trinität (J. Gerh. Quenst. 2c.).
2) Forma a) interna: die zwischen dem Element und der himmlischen Materie stattfindende sakramentliche Vereinigung (unio sacramentalis);
   b) externa: die Untertauchung immersio (bezw. — nach der im Abendland seit dem 8. Jahrhundert herrschend gewordenen Sitte — die Besprengung, adspersio), nebst der invocatio Patris, Filii et Spiritus S.
3) Finis s. effectus a) primarius: regeneratio (Gerh.) oder: gratiae collatio et collatae obsignatio (Quenst., Holl.).
   b) secundarius: ad sacra chr. initiatio.

Eine Wiederholung der Taufe, zum Zweck der Aufnahme von Häretikern in die Kirchengemeinschaft (iteratio baptismi, bapt. haereticorum) verwirft die evangelische Kirche gemäß allgemeiner, seit Stephans Ketzertaufstreit feststehender abendländischer Praxis (vgl. Hdb. II, S. 45. 258). — Die Nottaufe durch Laienhand, eventuell selbst durch Frauen, wird im Gegensatze zur ref. Praxis festgehalten; desgleichen auch die aus der altkirchlichen abrenuntiatio Diaboli hervorgebildete Zeremonie des Exorcismus beim Taufakt, da wo sie etwa üblich, zugelassen, aber nicht unbedingt gefordert (Quenst., IV. p. 170). — Über das Verhältnis der Taufe zur Buße und zur Konfirmation, s. u., d. und e.

c) Das Sakrament des Altars (Sacra Coena, Coena Domini, Eu-

charistia), das zweite der vom Herrn in feierlicher Weise gestifteten, also auf ausdrücklichem mandatum Domini beruhenden Mysterien der Kirche, steht dem peripherischen Kultusakt der Taufe als hl. Handlung von zentralster Bedeutung gegenüber. Zu seinem atl. Vorbild, der Passahfeier, steht es in direkterer genetischer Beziehung, als die Taufe zur Beschneidung als dem ihrigen. Beim Vollzug des Passahmahls (Mk. 14, 12; Lk. 22 15) — ob gerade speziell auf den betr. jüdischen Kalendertag, thut nichts zur Sache — erfolgte die Stiftung dieser heil. Handlung, durch den auf der Schwelle seiner Passion und Verklärung stehenden Erlöser. Daß er das feierliche Brotbrechen und Kelchtrinken der Jünger unmittelbar auf das Essen des Osterlammes folgen ließ, konnte nicht anders verstanden werden als so, daß dem neuen hl. Akt die Bedeutung eines ntl. Passah, nach der doppelten Beziehung eines Sühnopfers und einer Bundesmahlzeit, zukommen sollte. Dem entspricht die Auffassung und Behandlung des hl. Brauches sowohl in der apostolischen Praxis, die der *κλάσις τοῦ ἄρτου* (Akt. 4, 42. 46 2c.) von Anfang an eine primär wichtige Stellung in der christlichen Kultusordnung zuwies, wie in den auf sie bezüglichen theoretischen Darlegungen des Hauptapostels, besonders im 1. Korintherbriefe. Der Tisch des Herrn (*τράπεζα κυρίου*, 1 Kor. 10, 21) ist unvereinbar mit dem Tische heidnischer Götzenopfer, vermittelt also eine reale *κοινωνία τοῦ σώμ. κ. τοῦ αἵμ. τοῦ Χριστοῦ* (ib., 10, 16 ff.). Und ferner wirkt ein unwürdiger Genuß dieses *κυριακὸν δεῖπνον*, als Versündigung wider den hl. Leib des Herrn, Gericht und Strafe nach sich ziehend (1 Kor. 11, 20—29). Also muß darin eine reale Gegenwart und eine mündliche Genießung des Leibes und Bluts Christi (nicht etwa, gemäß Christi Aussprüchen über sich als das „Brot des Lebens" in der Orat. Capernaitica Joh. 6, 51 ff., ein bloß geistlicher Genuß des Glaubens) stattfinden. Dieser im apostolischen Lehrzeugnis des N. Ts. wurzelnden entschieden realistischen Fassung des Sakraments pflichtet die älteste kirchliche Lehrüberlieferung (Ignat., Justin, Irenä.) ausnahmslos bei, sie teilweise im Sinne eines mystischen Metabolismus (Annahme einer Verwandlung der Elemente in Leib und Blut Christi — so Cyrill v. Jerus., Greg. v. Nyss., Chrysost., Joh. v Dam.) weiterbildend. Selbst die sogen. „Symboliker" wie Origenes, Tertullian, Augustin, Leo I., denken Brot und Wein nicht als leere, sondern als mit Christi verklärter Leiblichkeit durchdrungene Zeichen. Dem Ultrarealismus des mittelalterlichen scholastischen Transsubstantiationsdogmas samt seinen verhängnisvollen kultisch-liturgischen Konsequenzen (comm. sub una specie; Adoration der Hostie 2c.) trat die Reformation entgegen. Die des Calvinismus that dies unter Zurückgehen auf den Standpunkt der entschiedeneren altkirchlichen „Symboliker" (vgl. Hdb. II, S. 454), die lutherische, indem sie sich vorzugsweise eng an die älteste (Justin-Irenäische) Form der realistischen Lehrweise annäherte, demnach also keine Verwandlung, wohl aber eine Verbindung der sichtbaren Zeichen mit den himmlischen Gnadengütern des Leibes und Blutes Christi, eine unio sacramentalis behauptete. Diesen maßvoll vermittelnden Realismus bekennen schon die älteren lutherischen Symbole, die sich des Ausdrucks unio sacr. noch nicht bedienen; so die C. A. a. 10: quod corpus et s. Chr. vere adsint et distribuantur vescentibus in coena domini (von Melanchthon 1540 in der Variata willkürlicher Weise abgeschwächt in calvinisierender Richtung: quod cum pane

et vino vere exhibeantur corp. et s. Chr. vescentibus etc.); desgleichen Cat. mai. und min. im 6. Hauptstück („in und unter“ dem Brot und Wein etc.); Apol. p. 164 (vere et substantialiter adesse); A. Smalc. II, 6 (non tantum dari et sumi a piis sed etiam ab impiis). Vgl. sodann die F. C. p. 539: „ut propter sacramentalem unionem panis et vinum vere sint corp. et sang. Chr.“, nebst abermaliger Geltendmachung des Lutherschen in, cum et sub pane etc. und kräftiger Betonung der manducatio oralis (i. e. vera quidem sed supernaturalis: p. 543 f.).

Dieser symbolischen Lehrgrundlage entsprechen die Ausführungen der Scholastiker des 17. Jahrhunderts. Danach hat man, analog wie bei der Taufe, zu unterscheiden:

1) Materia a) terrestris (s. elementa, species): Brot und Wein;
   b) coelestis: Leib und Blut des erhöhten Heilands;
2) Forma a) interna: die unio sacramentalis der irdischen und der himmlischen Materie:
   b) externa: die Vollziehung oder Administration des Sakraments, bestehend aus α) benedictio s. consecratio (εὐλογία — die Hersagung des V. U. u. der Einsetzungsworte), qua unio sacramentalis non efficitur (wie nach römisch-transsubstanziarischer Lehre), sed declaratur; β) distributio (δόσις); γ) sumtio (λῆψις), quae perficitur manducando et bibendo.
3) Finis et fructus; a) ultimus, salus aeterna (1 Kor. 10, 16 f.):
   b) intermedius: α) recordatio et commemoratio mortis Christi (Lk. 22, 19; 1 Kor. 11, 25); β) obsignatio prommissionis de remissione peccatorum (Mt. 20, 27); γ) insitio in Christum et spiritualis nutritio ad vitam (1 Kor. 10, 17; vergl. Eph. 5, 30; bedingterweise auch Joh. 6, 51 ff.).

Die Form dieser Lehrbestimmungen mag als zu spielend äußerlich und haarspaltend preiszugeben sein: ihr Inhalt ist keiner Gefahr des Veraltens ausgesetzt. Die eigentümliche Herrlichkeit und herzerquickende Kraft des lutherischen Lehrbegriffs vom Abendmahle beruht auf der Entschiedenheit seines Haltens an der realen Gegenwart des verklärten Leibs und Bluts des Erlösers, welche ihrerseits wieder die harmonische Fülle und Schönheit des lutherischen Dogmas von der gleich innigen wie unvermischten Vereinigung der beiden Naturen des Gottmenschen zur Voraussetzung hat.

Über die konfessionellen Lehrunterschiede betreffs des AM. vgl. auch die Symbolik, Hdb. II, S. 403, 417, 436, 454. Wegen des Liturgischen: Hdb. IV, 2 d ff. Außerdem s. in lehrgeschichtlicher und apologetischer Hinsicht die unten folgenden Literatur-Angaben.

d) Die Buße in kirchlicher Vollziehung, oder die Beichte nebst Absolution (confessio et privata absolutio) ist nach ältester lutherisch-symbolischer Fassung ein Sakrament. S. die C. A., wo die davon handelnden Artikel 11 u. 12 den über Taufe und Abendmahl handelnden Artikeln unmittelbar folgen und dabei ihrerseits einen Artikel 13 De usu sacramentorum im Gefolge haben. Ferner Apol. p. 202: „Vere igitur sunt sacramenta baptism., coena dom., absolutio, quae est sacramentum poenitentiae“ etc.; A. Sm. III. 4, p. 319 (wo als die 4 Gnadenmittel des Evangeliums aufgezählt sind:

verb. vocale, bapt., sacr. altaris und potestas clavium); endlich das sogen. fünfte Hauptstück in Luthers kleinem Katechismus: De confessione (worüber Näheres in der Symb.: II, 423). — Wird an dieser Lehrweise festgehalten, so erscheint als passendste Stelle für das Beichtsakrament allerdings die zwischen Taufe und Abendmahl, welche der kleine Katechismus ihr anweist. Denn Hauptzweck der kirchlichen Beichte ist Zurückführung der Sünder zur Taufgnade als unerläßliche Vorbedingung zu würdigem Abendmahlsgenusse. Die Buße ist zwar nicht repetitio baptismi — eine solche ist so wenig möglich oder zulässig, wie eine iteratio baptismi — wohl aber ist sie reditus ad baptismum, ut illud iterum petatur atque exerceatur, quod ante quidem inceptum et tamen negligentia intermissum est (Luther im Cat. maj., p. 497). Erhält das Bußsakrament diese Stelle zwischen den beiden anderen angewiesen, so ergibt sich ein bedeutsamer Parallelismus zwischen den drei Sakramenten und den drei Hauptstufen der Gnadenordnung. Der Berufung (samt Erleuchtung als ihrer inneren Seite, s. ob. S. 156), der Bekehrung und der Heiligung, oder auch der gratia praeveniens, operans und cooperans, entsprechen dann die Gnadenmittelakte der Taufe, der Absolution und der Eucharistie. — Der Grund, weshalb diese Lehrweise sich nicht eingebürgert, vielmehr die Buße ihrem Sakramentscharakter nachgerade eingebüßt hat, unter Belassung von Taufe und Abendmahl als einzigen Sakramenten, kann schwerlich der gewesen sein, daß es an einem klar ausgesprochenen Einsetzungsmandat des Herrn für die Buße mangelte; denn ein solches ist, wie die obigen Symbolstellen mit Recht hervorheben, in Gestalt der Erteilung des Schlüsselamts an die Apostel (Mt. 16, 19; 18, 18; Joh. 20, 22 f.) unfraglich vorhanden. Was aber der Buße zum vollen und eigentlichen Sakramentscharakter fehlt, ist das sichtbare Zeichen, die mat. terrestris oder das Element, nach Analogie von Wasser, Brot und Wein bei Taufe und Abendmahl. Denn die impositio manuum des absolvierenden Geistlichen ist als in der hl. Schrift bestimmt vorgeschriebene Vollzugsform für den Beichtakt nicht genügend zu erweisen. Die übrigen Externa des römischen Beichtrituals aber, zumal alles auf die eigentliche Ohrenbeichte Bezügliche, sowie das Institut der Satisfaktionen oder Bußwerke (die satisf. operis als dritter integrierender Faktor des Beichtbegriffes — vgl. ob. S. 157 f.), mußten evangelischerseits energisch verworfen werden. So hat denn auch der polemische Gegensatz zur entarteten Bußtheorie und -praxis des Katholizismus die faktische Preisgebung der sakramentalen Auffassung dieses Akts nach und nach herbeiführen helfen. — Statt ähnlicher Distinktionen wie die obigen betreffs doppelter Materie, doppelter Form und doppelten Zweck von Taufe und Abendmahl findet man daher in der traditionellen dogmatischen Behandlung unseres Lehrstücks andere Momente hervorgehoben: den Unterschied zwischen bloß innerer (nicht kirchlich vollzogener, aber dennoch heilskräftiger, aus den Faktoren der contritio und der fides salvifica bestehender) Buße und zwischen eigentlicher äußerer Beichte (conf. et absolutio); die Bestimmung der Absolution als eines real exhibierenden oder effektiven, nicht bloß deklarierenden Akts (vgl. C. A. a. 25: „ut illi absolutioni tamquam voci de coelo sonanti credamus", ähnlich Apol. p. 173 und 185: „absol., quae est verbum Dei"); die Verwerfung der römischen Forderung der enumeratio singulorum delictorum (C. A. a. 11 u. 25; A. Smalc.

p. 313 ff.); die Beibehaltung der Privatbeichte und -Absolution als notwendig (ib.) u. s. f.

e) Die übrigen außerprotestantischen Sakramente. Der in der Apol. p, 202 aufgestellten Definition: „Sacramenta vocamus ritus, qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae" (vgl. die ähnliche Begriffsbestimmung p. 253: „Sacr. est ceremonia vel opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa ceremoniae promissio") entspricht keines der vier im Bisherigen noch nicht besprochenen Mysterien des griechischen und des römischen Katholizismus. Höchstens apostolische Mandate oder Vorbilder ließen sich für die Konfirmation (Akt. 8, 17; 19, 6), die Ordination Akt. 13, 3; 14, 23 ꝛc.) und allenfalls auch für die Krankenölung (das εὐχέλαιον, nach griech. Fassung, schwerlich für die röm. extrema unctio) nachweisen. Eigentliche mandata Domini fehlen diesen Handlungen gänzlich; und für das Ehesakrament wird selbst das apostolische Mandat nur auf künstliche und kümmerliche Weise erbracht (griechischerseits durch Verweisung auf d. τίμιος γάμος Hebr. 13, 4, römischerseits durch Bezugnahme auf Eph. 5, 32, gemäß Augustins Deutung dieser Stelle). Zur Geltendmachung eines sakramentalen Charakters für diese Handlungen liegen weder biblisch-historische oder dogmatische noch logische Gründe vor. Will man sie, weil gewisse äußere Sinnbilder oder symbolische Verrichtungen als: Salbung mit geweihtem Chrisma, Händeauflegung ꝛc. bei ihnen eine Rolle spielen, den Sakramenten zuzählen, so läßt sich nicht absehen, warum dann nicht noch sonstige Benediktions- und Weiheakte ähnlicher Art, z. B. Altar-, Kirch- und Kirchhofsweihen, Einsegnung von Toten samt sonstigen Begräbnisriten, Aussegnnng von Wöchnerinnen ꝛc., derselben Kategorie einzuverleiben sein sollten. — Übrigens gelangte betreffs der Ordination eine gewisse Willigkeit, sie bei entschieden schriftgemäßer Fassung und Handhabung als Sakrament anzuerkennen, in Melanchthons Apologie (p. 203) zum Ausdruck. Und was die Konfirmation betrifft, deren Notwendigkeit zum Heil ebenhier (sowie in der Conf. Saxon., wo sie sogar als „inanis umbra" bezeichnet wird) von diesem Reformator geradezu bestritten wird, so liegen von demselben auch wieder andere, mehr zu Gunsten ihrer Beibehaltung als zweckmäßigen und wohlthätigen Aktes sprechende Zeugnisse vor (bes. in s. Loci von 1535). An sie ebenso wie an ihre Anordnung in mehreren wichtigen reformatorischen Kirchenordnungen — konnte angeknüpft werden, als unter Speners Einfluß seit Anfang des vorigen Jahrhunderts die allgemeine Einführung dieser heil. Handlung, freilich ohne sakramentlichen Charakter, angestrebt und bewirkt wurde. Zwar nicht als „Ergänzung" der Taufe — welche Bedeutung die Reformierten ihr beilegen (Calvin, Instit. IV, 19, 4) — wohl aber als feierliche Bestätigung des Taufbundes, als Erneuerung des Taufgelübdes durch die in den Stand der christlichen Mündigkeit übergehenden Katechumenen, beansprucht dieselbe einen nicht geringen Grad von Wichtigkeit in pastoraltheologischer wie in liturgischer Hinsicht.

Taufe, Konfirmation, Beichte, Abendmahl, in der organischen Aufeinanderfolge, wie sie bei unsrer pädobaptistischen Praxis den heranwachsenden Gliedern der Kirche zur Erfahrung und Aneignung gelangen, bilden eine bedeutsame Parallele zu den vier Stufen der Gnadenordnung: Berufung, Erleuchtung, Bekehrung, Heiligung. Wie die illuminatio, als innere Seite oder Verinnerlichung der vocatio, mit dieser, obschon der Regel nach nicht zeit-

lich mit ihr zusammenfallend, eng zusammengehört, ähnlich die Konfirmation im Verhältnis zu der ihre Voraussetzung bildenden Taufe. Mit der Konfirmation zusammen wirkt die Taufe auch heutzutage noch als das, was sie in der christlichen Urzeit war und hieß: als φωτισμός (Justin.) oder ὕδωρ λογικόν (Clem. Al.). Zur Geltung eines eigentlichen Sakraments braucht der Konfirmationsakt um dieser Parallele willen ebensowenig erhoben zu werden, als die illum. notwendigerweise selbständig neben die vocatio gestellt werden muß (über ihre Subsumtion unter die voc. bei Kahnis u. Frank s. o., S. 156 f.). — Der ganze Vergleich ist natürlich als nur relativ gültiger, hinsichtlich seiner einzelnen Momente nicht zu pressender zu behandeln. Er dürfte übrigens mehr Recht für sich beanspruchen können und gegen die Herleitung einseitiger Konsequenzen aus seinen Aufstellungen besser geschützt sein, als beispielsweise die von Dorner (II, 787 ff.) versuchte Parallelisierung der drei Gnadenmittel nach gewöhnlicher protestantischer Zählung: des Worts, der Taufe und des Abendmahls, mit den drei Ämtern des Gottmenschen. Beim Wort Gottes als der „Fortsetzung und Abbildung des prophetischen Amtes Christi", und ebenso auch bei der Taufe als „Fortsetzung seiner hohenpriesterlichen Thätigkeit" (S. 818), erscheint die Kombination zutreffend. Aber es ist bedenklich, dem Altarsakrament einseitig nur die Bedeutung einer „Fortsetzung von Christi königlichem Amte" (S. 848) beizulegen. Die Beziehungen zum priesterlichen Sühngeschäft des Herrn, welche die Abendmahlsfeier (auch ohne daß wir ihr mit der römischen Kirche, dem anglikanischen Ritualismus und dem Irvingismus eigentlichen Opfercharakter zu vindizieren hätten) uns vergegenwärtigt, liegen doch vorzugsweise nahe: sie treten, zumal in den Einsetzungsworten, stärker hervor, als die zum Königtum Christi. Das Vorhandensein der letzteren leugnen wir nicht — wer dürfte das, angesichts solcher Aussprüche des Herrn wie Mt. 26, 29, sowie der apostolischen Benennung κυριακὸν δεῖπνον! — aber wir möchten sie umsoweniger in ausschließlicher Weise betont sehen, da andrerseits auch wieder dem Taufsakrament eine bedeutsame Beziehung zum königlichen Walten des erhöheten Heilands (auf dessen Namen ja getauft wird!) inne wohnt. Sollte einer sakramentalen (oder wenigstens sakrament-artigen) heiligen Handlung der Kirche eine ausschließliche Beziehung zu einem der drei munera des Erlösers zuerkannt werden, so würde das eher die Buße mit ihrem Rekursergreifen zu beiden Hauptfaktoren des mun. sacerdotale, dem satisfaktorischen wie dem intercessorischen, sein können. Allein auch bei ihr liegen andrerseits wieder tiefbedeutsame Bezüge vor zum Amte des himmlischen Verleihers der Schlüsselgewalt, des „Fürsten der Könige auf Erden, der da hat die Schlüssel der Hölle und des Todes" (Apokal. 1, 5. 18). Es erscheint deshalb überhaupt wohl unthunlich, eine dem Ämterschema entsprechende Verteilung der Heilswirkungen des Erlösers auf die mit sinnlichen Zeichen verbundenen Gnadenmittelakte der Kirche vorzunehmen.

III. **Die letzten Dinge des Menschen.** Hat uns bisher ausschließlich die Ecclesia militans beschäftigt, so begeben wir uns nunmehr, durch Betrachtung der Beziehungen dieser Kirche des Diesseits zur Ewigkeit und zum Gericht, an die Darlegung des Lehrstücks von der Eccl. triumphans. Der Zusammenhang zwischen beiden Teilen des soteriologischen Lehrbereichs: der Ekklesiologie und der Eschatologie, ist ein inniger, durch bedeutsame Beziehungen geknüpfter, deshalb in der älteren dogmatischen Tradition stark, mehrfach fast zu stark hervorgehobener; man vgl. die Art, wie bei Joh. v. Damaskus, Melanchthon u. a. die Lehre von den letzten Dingen inmitten des ekklesiologischen und ethischen Materials, dem sie einverleibt wird, sich fast verliert (S. 16 u. 22 f.), ferner den eigentümlichen Versuch einiger Späteren, besonders Hollaz (Exam. acroam. p. 991 sq.) die Novissima unter den Gesichtspunkt von kirchlichen Gnadenmitteln zu bringen und als media salutis late dicta (s. εἰσαγωγικά, s. executiva) den media salutis stricte dicta (s. δοτικά, exhibentia) unmittelbar anzureihen. Gnaden- oder Heilsmittel sind die letzten Dinge auf keinen Fall; sie umschließen, wie schon der triviale Memorialvers

Mors tua, judicium postremum, gloria coeli,
Et dolor inferni sunt meditanda tibi.

lehren kann, Vorgänge von ganz andersartiger und viel weitergreifender Bedeutung als das heilsmittlerische Wirken der Kirche und ihres Amts. Aber zur Lehre von der Kirche im Ganzen stehen sie allerdings in der nächsten

Beziehung; dem Dogma von der zeitlichen Heilsvermittlung durch die Kirche erscheint das von der ewigen Heilsvollendung durch Tod, Parusie Christi, Auferstehung und Gericht notwenigerweise koordiniert. Zwar nicht als Fortsetzung, aber doch als nächste Nachbarin und Nachfolgerin des Locus De ecclesia wird die Eschatologie am zweckmäßigsten behandelt. Von den innerhalb des ekklesiologischen Lehrstücks abzuhandelnden Materien aber ist nicht etwa das geistliche Amt oder der stat. hierarch. triplex (wie bei Hase, Luthardt, Vilmar, Philippi, Dorner ꝛc.) sondern sind die Gnadenmittel diejenigen, welche vorzugsweise zweckmäßig ans Ende gerückt und als zum Locus de novissimis hinüberleitend behandelt werden.

Zunächst ist vom Tode und vom Fortleben nach dem Tode zu handeln. In diesem grundlegenden ἔσχατον kommt die Kirche Christi nach ihrer dem gegenwärtigen Weltlaufe eigenen Beziehung zum Reiche der Vollendung in Betracht. Sie erscheint als Entsenderin ihrer Glieder zum oberen Jerusalem, zur jenseitigen Gottesgemeinde der vollendeten Gerechten. Nur hievon, vom Sterben und Fortleben der Christen, hat die christlich-kirchliche Dogmatik an dieser Stelle eigentlich zu handeln; die Thanatologie und Unsterblichkeitslehre im weiteren Sinne steht zu dem, was der kirchliche Dogmatiker unter der Überschrift de morte et rebus post mortem futuris zu erörtern hat, strenggenommen im Verhältnisse eines Vorhofs zum Heiligtume. Ihre eingehendere Erörterung ist der sogen. natürlichen Theologie (propädeutischen Naturtheologie) oder der Religionsphilosophie zu überlassen. Dennoch pflegt wenigstens Einiges aus dem Kreise dieser allgemein-philosophischen Betrachtungen über Tod und Unsterblichkeit gemäß neuerer kirchlich-dogmatischer Tradition an der Spitze der Eschatologie geboten zu werden. So namentlich eine Übersicht über die philosophischen Unsterblichkeitsweise, in welchen sich eine, wenn nicht dogmatisch, doch apologetisch bedeutsame Parallele zu den argumenta pro Dei existentia (S. 79 f.) darstellt. Die wichtigsten biblisch-heilsgeschichtlichen Bezeugungen des Fortlebens nach dem Tode werden der Gesamtübersicht über diese Argumente in der Regel einverleibt und so eine aus philosophischen und theologischen Beweise gemischte Zusammenstellung gewonnen. Bei den Dogmatikern der Wolffschen Schule im vorigen Jahrhundert zeigte diese Zusammenstellung noch die einfachere Gestalt:

a) argumenta possibilitatis physicae et moralis aus der göttlichen Allmacht, (aus Naturanalogien, aus dem logisch oder metaphysisch unwidersprochenen Charakter der Unsterblichkeitshoffnung);
b) arg. necessitatis (aus der Notwendigkeit einer gerechten Vergeltung);
c) arg. veritatis (aus Schriftzeugnissen A. u. N. Ts., sowie aus Jesu Auferstehung).

Ein komplizierteres Schema bieten die meisten Dogmatiker unseres Jahrhdts., zu gestalten etwa auf folgende Weise:

I. Theoretische (spekulative) Argumente.

1. Methaphysischer Beweis: weil immateriell und einfach, ist die menschliche Seele auch unzerstörbar (Plato, Cic., Mos. Mendelssohn in seinem „Phädon“ 1767; die posit. Herbartianer und die neu-leibnizsche Schule, bes. Teichmüller);
2. Teleologischer Beweis: des Menschengeistes reiche Anlagen werden in

diesem irdischen Leben nie ganz befriedigend entwickelt; also muß seine Bestimmung über das Diesseits hinausreichen (Cic., Leibniz ꝛc.; Reimarus [bei ihm als argum. perfectibilitatis], Lotze, auch Teichmüller);

3. Kosmischer Pluralitätsbeweis: wie die Gestirne in physischer Gemeinschaft miteinander stehen, so wird ihre Bewohner auch eine moralische Gemeinschaft verbinden; diese aber kann sich erst in einem jenseitigen Zustande realisieren ꝛc. (Wilkins, Fontelle, Huyghens, Derham, Kant, [1755], Bonnet, Herder, Jean Paul, J. P. Lange, Chalmers, Brewster, L. Giesebrecht, H. Baumgärtner ꝛc.);
4. Analogischer Beweis; aus der Folge vom Keimen, Wachsen und Fruchtbringen im Pflanzenleben (vgl. Joh. 12, 24; 1 Kor. 15, 36 ff.), aus der Metamorphose des Phönix (Clem. v. Rom, Theophil., Iren., Tertull. ꝛc.) und des Schmetterlings (Basilius der Große, Swammerdam, Bonnet, Paley ꝛc.); oder auch aus dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft [Teichm., P. v. Lilienfeld, Schlesinger ꝛc.)
5. Moralischer Beweis:
   a) als arg. ethonomicum: der Mensch strebt sowohl nach Tugend wie nach Glück; das diesseitige Leben bietet keinen Ausgleich hiefür, also ꝛc. (Kant, Sintenis [Elpizon, 1795], Schaarschmidt [Über Unsterblichkeitsglauben, 1883) ꝛc.
   b) als arg. juridicum: „Die Verheißung eines Lebens auch über den Tod hinaus, und nur sie, kann uns bis zum Tode fürs Vaterland ꝛc. begeistern" (J. G. Fichte; — ähnlich W. Jackson, F. P. Cobbe ꝛc. (s. u. d. Lit.).

II. Historische Argumente.

1. empirische (experimentierende) Beweisversuche: die Schaustellungen und Künste des älteren nekromantischen Aberglaubens; die Visionen Swedenborgs; die Experimente des Spiritismus.
2. Traditionsbeweise:
   a) arg. e consensu gentium (schon bei Homer, Vergil, Cic., im Mysterienglauben der Hellenen und Römer ꝛc.);
   b) der neutestamentlich-heilsgeschichtliche Beweis: aus Jesu Lehrzeugnis (insbes. Joh. 14, 2 f.; 11, 25), seiner Auferstehung und seinen und der Apostel Auferweckungswundern.

Eigentliche Beweiskraft kommt diesen Argumenten, nur soweit sie von religiösem Glauben getragen sind, zu; und auch wo diese Voraussetzung zutrifft, bleibt den verschiedenen spekulativen Beweisverfahren immer nur ein prekärer Wert. Vollkommene Festigkeit der Überzeugung von persönlichem Fortleben in einem seligen Jenseits gewährt allein die Hingabe an den Erlöser in liebendem Glaubensgehorsam, also das lebendig angeeignete letzte der aufgezählten Argumente (II, 2, b).

Was die kirchliche Dogmatik im Abschnitt von den letzten Dingen eigentlich und vornehmlich zu lehren hat, betrifft weniger die Gewißheit einer Seelenfortdauer nach dem Tode, die vielmehr eine feste Voraussetzung alles Schrift- und Kirchenglaubens bildet, als vielmehr die Würdigung des Tods unter christlichem Gesichtspunkte und die Frage nach dem Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung. Betreffs jenes ersten Punkts wird ebenso-

wohl der Strafcharakter, der dem Tode nach Röm. 5, 12 ff.; 6, 23 zukommt, als seine durch Christi Verdienst bewirkte Umwandlung in eine des Stachels der Sünde und der Furcht vor Gottes Zorn entbehrende Maßregel väterlich liebender Zucht Gottes (paterna castigatio) hervorgehoben. Vgl. schon Apol. a. 6. p. 194, sowie die Definitionen der Dogmatiker, z. B. Königs: „Mors est privatio per lapsum primorum parentum introducta, animae et corporis unionem solvens" etc. — Hinsichtlich des Zwischenzustands (Stat. intermedius inter mortem et resurrectionem) sind gemäß lutherisch-rechtgläubiger Lehre zu verwerfen einerseits die schriftwidrigen Lehren a) von einer Seelenwanderung oder einem wiederholten Verleiblichtwerden des Menschengeistes (μετεμψύχωσις, μετενσωμάτωσις; auch reïncarnatio [unter letzterem Namen bei einem Teile der modernen Spiritisten, den Anhängern Rivails oder Allan Kardecs, eine wichtige Rolle spielend]), b) von einem Seelenschlafe, d. h. einem Verharren der Seelen in einem absolut bewußtlosen Zustande zwischen Tod und Auferstehung (ψυχοπαννυχία, — so wesentlich die vom Origenes um 248 bekämpfte arabische Sekte der Thnetopsychiten, später der persische Weise Aphraates um 340 (s. Ryssel, Ein Brief Georgs, Bischofs der Araber rc., Goth. 1883, S. 47); in neuerer Zeit die von Calvin 1534 bekämpfte Anabaptistenpartei der Psychopannychiten, auch Socin, Schmalz u. a. Vertreter des Unitarismus; später Cudworth, Thom. Burnet, Dodwell, Blackburne, Whately, die kleine engl. Sekte der Christadelphier rc.). Andererseits widerstreitet der gesunden evangelisch-kirchlichen Lehre die römisch-katholische Annahme eines Fegfeuers (ignis purgatorius; purgatorium) als schmerzvollen jenseitigen Läuterungszustandes für nicht ganz geheiligt verstorbene Christen, bestimmt zur Hinwegläuterung von deren peccata venialia unter Beihilfe von Seelenmessen, Fürbitten (suffragia) und Ablässen (indulgentiae), seitens der streitenden Kirche. Wider diese Lehre — festgestellt durch die ökumenischen Synoden zu Florenz (Sess. VI, 30) und zu Trient. (Sess. XXV), sowie in organischer Verbindung stehend mit der Annahme mehrerer anderer jenseitiger Aufenthaltsörter (der 5 receptacula: infernus, purgatorium, limbus infantum, limb. patrum und paradisus s. coelum, nach Cat. Rom. I, 6, 3; Bellarmin De purgat. 2 rc.) — erklärt schon Luther sich energisch, besonders in den A. Smalc. p. 303, wo, nach Verurteilung der Messe als eines „Drachenschwanzes, der viel Ungeziefer und Geschmeiß von Abgötterei gezeuget," vom Fegfeuer gesagt wird: Quapropter purgatorium et quidquid ei solennitatis cultus et quaestus adhaeret, mera diaboli larva (deutscher Text: „lauter Teufelsgespenste") est. Pugnat enim cum primo articulo, qui docet Christum solum. et non hominum opera, animas liberare. Et constat etiam de mortuis nihil nobis divinitus mandatum esse. Der hier betonten Unvereinbarkeit der Annahme eines jenseitigen Läuterungsprozesses mit Christi allein beseligendem Verdienst treten noch mehrere andere Symbolaussagen zur Seite, welche ein unmittelbares Übergehen der Seelen an ihren definitiven Bestimmungsort: der Frommen zur Seligkeit des Himmels, der Gottlosen zur Hölle zu lehren scheinen; so der kleine Katechismus, 3. Hauptstück, bei Auslegung der 7. Bitte; Cat. maj. p. 459 (. . . „usque in futuram vitam, ubi remissioni locus non erit amplius" etc.); F. C. Sol. decl., a. VI, p. 645. Daß diese Stellen nicht etwa auf Leugnung alles Zwischenzustandes überhaupt abzielen, ergibt

sich wieder aus anderen Andeutungen, z. B. aus A. Smalc. p. 305, wo es ungewiß gelassen wird, wo die abgeschiedenen Heiligen bis zum jüngsten Gericht seien (sive illi sint in sepulcris sive in coelis), auch schon aus C. A. a. 17; denn die hier betonte einstige allgemeine Totenerweckung durch Christum zum Endgericht wäre ja überflüssig, wenn nicht die beim Übergang in den Zustand nach dem Tode eintretende Entscheidung als eine bloß vorläufige zu gelten hätte. Einen unabänderlich festen Charakter trägt diese Entscheidung allerdings insofern, als für den gottlos Verstorbenen jenseits keine Buße, für den selig Verstorbenen aber kein Verlust seiner Seligkeit mehr möglich ist (nach Hebr. 9, 27; 10, 27). Ein gewisses Vorspiel des allgemeinen Endgerichts, ein judicium particulare, erlebt also jeder Einzelne beim Übergang aus diesem Leben in den Todeszustand (vgl. König: judicium particulare est, quod cuivis seorsim et in individuo subeundum est in extremo mortis agone; ähnlich Quenstedt 2c.). Der terminus peremtorius gratiae für jeden Christen liegt nicht erst jenseits, sondern schon diesseits des Grabes. — So die ältere lutherische Lehrtradition, welche also jede Eintragung eines Gedankens an etwaige Fortentwicklung in die Idee vom Zwischenzustande streng verbot und in Verbindung damit eben diesen Zwischenznstand fast so behandelte, als fände er überhaupt nicht statt. Eine mildere Denk- und Lehrweise ist erst unter pietistischen und leibniz-wolffschen Einflüssen seit der 1. Hälfte des 18. Jahrhunderts aufgekommen. Meist unter Herbeiziehung des Dogmas von Christi Hadesfahrt (konstruiert hauptsächlich auf Grund von 1 Petr. 3, 18; 4, 6 — vgl. o., S. 133) statuieren zahlreiche neuere Vertreter der positiv-evangelischen Dogmatik, dabei auch einige lutherisch-konfessionelle (Martensen, Althaus, Kliefoth, Kahnis, Schöberlein, E. Mühe) eine gewisse Bekehrungsmöglichkeit im Jenseits, zwar nicht unbedingt für alle, aber doch für diejenigen, bei denen eine definitive Entscheidung für oder wider Christum im Diesseits noch nicht herbeigeführt werden konnte — womit sich dann meist auch eine Zulässigerklärung des Gebets für Verstorbene verbindet. Andere vermeiden eine bestimmtere Antworterteilung auf die Frage nach dem Wie des Zwischenzustands, und erklären nur soviel für gewiß: daß dieser Zustand für die im Glauben an Christo Gestorbenen in einer „seligen Ruhe in unmittelbarer Gemeinschaft mit dem verklärten Erlöser" (Frank) bestehen werde, während betreffs der ungläubig und unselig Dahingeschiedenen keinenfalls mehr irgendwelche Möglichkeit der Bekehrung behauptet werden dürfe und daher eine Fürbitte für die Verstorbenen unzulässig sei (Thomasius, Hofmann, Vilmar, Frank). Diese letztere Lehrweise hält sich strenger an die ältere lutherisch-kirchliche Theorie und Praxis, scheint auch die größere Zahl der in Betracht zu ziehenden Schriftaussagen für sich zu haben. Doch darf sie sich schwerlich als die allein auf festem Schrift- und Bekenntnisgrunde fußende Ansicht betrachten, da auch den Vertretern einer relativen jenseitigen Bekehrungsmöglichkeit immerhin manches gewichtige Schriftwort (wie außer den richtig interpretierten Petrusstellen bes. noch Mt. 12, 32) zur Seite steht, da ferner eine sichere Fixierung der für oder wider das Heil in Christo erfolgten Entscheidung der Einzelnen unserem diesseitig menschlichen Erkennen absolut unmöglich ist, und da schließlich eine Verurteilung der Fürbitte für Verstorbene als schlechthin unlutherisch sich bestimmt verbietet. Hat doch Luther selbst im großen Be-

kenntnis vom Abendmahl 1528 (E.A. 30, 370) hierüber sich dahin erklärt: „Für die Toten, weil die Schrift nichts davon meldet, halte ich, daß aus freier Andacht nicht Sünde sei, so oder dergleichen zu bitten: „Lieber Gott, hats mit der Seele solche Gestalt, daß ihr zu helfen sei, so sei ihr gnädig" rc. Und wenn solches einmal oder zweier geschehe, so laß es uns genug sein."

IV. **Die letzten Dinge der Kirche und der Welt.** Nur biblisches Weissagungsmaterial, nicht bereits historisch Geschehenes ist es, was dieser letzte Abschnitt der Eschatologie und der Dogmatik überhaupt zu behandeln hat. Das apostolische Wort vom Nichtabhängen der Art der Erfüllung der Prophetien von menschlicher Deutung (2 Petr. 1, 20: *πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται*) will daher hier wohl beachtet sein, und das Mangeln bestimmt ausgeprägter Lehrmeinungen über die einzelnen in Betracht kommenden Punkte erscheint auf diesem Gebiete wohlbegreiflich. So gleich beim ersten der vier Hauptlehrstücke, um die es sich hier handelt.

a) Christi Wiederkunft (biblisch *παρουσία* Mt. 24, 3; u. d. *ἐπιφάνεια*, 2 Thess. 2, 8; *ἡμέρα τοῦ υἱοῦ τ. ἀνθρ.* Lk. 17, 24 rc.; kirchlich-dogmatisch: adventus Christi (Symb. Athan. s. fin.) oder reditus Christi ad judicium, vgl. C. A. a. 17).

1. Vorzeichen der Parusie. Ob zu denselben außer der allgemeinen Bekehrung oder doch Berufung aller Völker (n. Mt. 24, 14; Akt. 1, 6 ff.) speziell auch Israels Bekehrung zu Christo gehören werde, darüber differierten die angesehensten Träger der älteren lutherischen Tradition (Luther, Gerh., Calov, Quenst., überhaupt die Meisten dagegen; aber Flacius, Hunn., Hafenreffer, Mentzer, Calixt dafür). Neuerdings herrscht im positiv-evangelischen Heerlager darüber, daß Röm. 11, 25 f. ein Eingang Israels als Volksganzen zum Heil in Christo für die letzte Zeit vor der Parusie gelehrt sei, keine wesentliche Meinungsverschiedenheit mehr. — Über das zweite Hauptvorzeichen der Wiederkehr Christi, die Erscheinung des Antichrists, steht so viel im allgemeinen fest, daß zu unterscheiden ist zwischen Antichristentum im weiteren Sinn, d. h. verführenden und verfolgenden Feinden des Reiches Christi, wie sie schon seit dessen Anfangszeiten aufgetreten (s. Mt. 24, 5 ff.; 1 Joh. 2, 18; 4, 3; 2 Joh. 7), und zwischen dem Antichrist, dem Repräsentanten und Führer des großen Abfalls der letzten Zeit, wie er in 2 Thess. 2 sowie in der Apok. (bes. 12—14) geschildert ist. Letzteren, den „Antichristus magnus", identifizierte die ältere lutherische Orthodoxie, übereinstimmend mit Luther (A. Smalc. p. 308: papam esse ipsum verum Antichristum etc.; vgl. auch Melanchthon in d. Apol. u. im Traktat [oben S. 165]) mit dem Papsttum, dabei die exegetische Berechtigung einer kollektiven Fassung der Ausdrücke *ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, ἀντικείμενος* rc. in 2 Thess. 2, 3 f. voraussetzend. Dem widerspricht mit Recht die Mehrzahl der neueren lutherischen Exegeten und Dogmatiker, durch Annahme eines persönlich-individuellen Charakters und eines erst zukünftigen Auftretens des Antichristen sensu absol., — während allerdings Walther und die Missourier, auch Philippi u. a. (vgl. Schlottmann, Der deutsche Gewissenskampf gegen den Vatikanismus, 1882, S. 30 ff.) an der Identität von Papst und Antichrist festzuhalten suchen.

Was 2) die unmittelbare Wirkung der Parusie des Herrn betrifft, so galt schon der ältesten Kirche als solche, gemäß Apok. 20, 1—6, die Besiegung

des Antichrist und die Errichtung eines vorläufigen irdischen Herrlichkeitsreichs Christi von tausendjähriger Dauer (vgl. dafür außer Barnab., Justin, Pap., Iren. ꝛc. auch die jüngst entdeckte Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων, c. 16, wo als auf die Überwindung des „Weltverführers“ (κοσμοπλάνος) zunächst folgend genannt ist das „Offenbarwerden der Zeichen der Wahrheit“ sowie das Stattfinden einer ersten, noch nicht allgemeinen Auferstehung (ἀνάστασις νεκρῶν, οὐ πάντων δὲ — vgl. Lk. 14, 14; 1 Kor. 15, 23 ꝛc.). Dieser urchristlichen Annahme eines Millenniums (Chiliasmus, Millennarismus) vor dem Weltende traten erst die Alexandriner (Orig., Dionys. M., Euseb.), sodann mit bes. nachhaltigem Erfolge Augustin (De Civ. D. XX, 7—9) mittelst allegorisch verflüchtigender Deutung von Apok. 20 auf das schon bestehende diesseitige Gottesreich der Kirche entgegen. Weder der römische noch der griechische Katholizismus erkennen daher ein tausendj. Reich als künftig erst bevorstehend an. In jenem krasseren judaisierenden Sinne, in welchem die Anabaptisten (Denk, Hetzer, Münzer ꝛc., zurückkehrend zu den sinnl. üppigen Vorstellungen eines Kerinth ꝛc.) die chiliastische Idee faßten, verwarfen dieselbe auch die Grundbekenntnisse der Reformation; s. C. A. a. 17: „Damnant et alios, qui nunc spargunt judaicas opiniones, quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis“ (ähnl. C. Helv. II, 11: aureum in terris seculum ꝛc.). Die Orthodoxie des 17. Jahrhdts., sowie noch neuerdings Hengstenberg, der das geistig gedeutete Millenium mit dem Zeitraum von 800—1806 zusammenfallen ließ, Althaus, H. O. Köhler, Thomas., Diedrich, Philippi, Kahnis, die Missourier ꝛc. betrachten allen und jeden Chiliasmus als mit der Schrift und Kirchenlehre unvereinbar. Ihnen erscheint alles verwerflich: jener Chil. crassus der Anabaptisten, wie auch die maßvoller und vergeistigter gehaltenen Lehrweisen der beiden letzten Jahrhunderte: der Chil. subtilissimus Speners („Von der Hoffnung besserer Zeiten“), Vitringas, A. Hahns, Rothes, Löhes, Vilmars, v. Hofmanns, Flördes, Schoeberleins, Volcks, Auberlens, Becks, Franks, Dorners ꝛc. ꝛc.) und der Ch. subtilior eines Petersen, Bengel, Crusius, Oetinger — letzterer, wie in der Hauptsache auch der sog. Prämillennarismus von Brookes, Tyng u. a. Nordamerikanern ein sichtbares Erscheinen des Herrn schon vor Aufrichtung des tausendjährigen Reichs erwartend; ersterer [und mit ihm übereinstimmend die nordamerikanischen Postmillennarier wie Hodge, Briggs, Patterson ꝛc.] das sichtbare Kommen des Herrn erst jenseits des Millenniums setzend). — Daß bei gänzlicher Verwerfung aller millennarischen Zukunftshoffnungen der ntl. Schriftgrund und die Übereinstimmung mit der christlichen Weltansicht der nachapostolischen Zeit preisgegeben wird, bedarf keines genaueren Nachweises. Man wird, will man auf diesen frühesten Grundlagen der christlichen Lehrgestaltung beharren, zwischen der subtileren (prämillennar.) und der subtilsten (postmillennar.) Form des Chiliasmus die Wahl behalten, soweit nemlich die biblischen Zeugnisse in Betracht kommen; denn diese können, je nachdem man in vergeistigender Um- und Ausdeutung der betr. Aussagen etwas weiter oder etwas weniger weit geht, entweder post- oder prämillennaristisch verstanden werden. Eine besonnene christliche Geschichtsphilosophie aber wird stets mehr auf die erstere (postmillennar. oder subtilst-chiliastische) Seite neigen. Dieselbe bleibt der Gefahr eines Verfallens in ungesunden Enthusiasmus oder

auch in schroff weltfeindlichen und weltflüchtigen Pessimismus fern, ohne doch allzuviel vom konkreten Gehalt der in Betracht kommenden Schriftstellen preiszugeben.

b) Die allgemeine Auferstehung (auch „zweite oder letzte Auferstehung", mit Bezug auf Lk. 14, 14; Apok. 20, 6) ist jener wunderbare Neuschöpfungsakt der göttlichen Macht und Majestät, welcher das Totenreich aufheben und zu den am Ende der Zeit auf Erden lebenden Menschen hinzu die Gesamtheit aller früheren menschlichen Erdenbewohner neubelebt um den Richterstuhl Christi versammeln wird. Geweissagt schon im A. T. (minder bestimmt oder mehr nur bildlich: Ps. 16, 10 f.; 49, 16; 73, 16 ff.; Hos. 13, 14; Jes. 26, 19; Ezech. 37; aufs bestimmteste aber Dan. 12, 2; vgl. 2 Makk. 7, 9 ff.) wird die allgemeine Totenerweckung sowohl vom Herrn selbst (Joh. 5, 28 f.; 11, 25) wie von den Aposteln Akt. 4, 2; 17, 31: 24, 15 ff.; Röm. 8, 11; 1 Kor. 15; 1 Thess. 4; Apok. 20, 11 ff.) als grundlegender der letzten Vollendungsakte mit größter Entschiedenheit verkündigt. Für die Gottlosen ist diese Auferweckung eine solche „zum Gericht" (Joh. 5, 29; Akt. 24, 15; Apok. 20, 13-15; vgl. Dan. 12, 2); für die Gerechten aber eine solche zum ewig seligen Leben (vgl. Lk. 20, 36; Mt. 22, 30; 1 Kor. 15, 35 ff.), verbunden mit gleichzeitiger verklärender Verwandlung der überlebenden Frommen (1 Kor. 15, 51; 1 Thess. 4, 17), deren Gestalt derjenigen des verklärten Auferstehungsleibes Christi ähnlich sein wird (1 Kor. 15, 48; Phil. 3, 21; 2 Kor. 3, 18; 1 Joh. 3, 2). — Beim strengen Realismus dieser Aussagen beharrt die Kirchenlehre, unter Verwerfung der mehr spiritualistisch gearteten Beschreibung des Auferstehungsleibes als eines verklärten Entwicklungsproduktes innerer Organe, wie Origenes sie zu geben gewagt hatte. Eine materielle Identität des Auferstehungsleibes, gemäß der strikt buchstäblich gefaßten „res. carnis" des Ap. Symbols, behaupten alle älteren orthodoxen Dogmatiker (Quenstedt: „Idem numero et substantia corpus, quod in hac vita gessimus, resurget"), indem sie dabei speziell die Leiber der Seligen schildern als corpora

α) glorificata (mit Bezug auf Mt. 13, 43; 1 Kor. 15, 40 ff.; Dan. 12, 3);
β) potentia (nach Joh. 20, 19. 26; Phil. 3, 21);
γ) spiritualia (im Gegensatze zu corp. animalia, i. e. cibi, potus etc. indiga; vgl. für diese Eigenschaft das ἰσάγγελοι Mt. 20, 30; 1 Kor. 6, 13 [ohne κοιλία]; Röm. 8, 23 2c.);
δ) coelestia (nach 1 Kor. 15, 40. 49; 2 Kor. 5, 3).

Die neuere gläubige Theologie gibt die unbedingte Identität der Substanz des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leibe meist preis, zum Teil unter Anschluß an die kabbalistisch-theosophische Tradition betreffs eines verborgenen ätherischen Nervenleibs als Keims oder Substrats für den einstigen Auferstehungsleib, zum größeren Teil jedoch mit nüchternerem Beharren bei den paulinischen Schilderungen in 1 Kor. 15 und 2 Kor. 5.

c) Weltgericht und Weltende. Das letzte oder End-Gericht (judicium extremum universale) wird von der Kirchenlehre, genau übereinstimmend mit dem Zeugnisse der gesamten hl. Schrift N. T.s (Mt. 7, 21 ff.; 16, 27; 25, 31 ff.; Joh. 5, 26-30; Akt. 17, 31; Röm. 2, 16; 2 Kor. 5, 10 2c.), sowie mit dem Apostol., Nicän. und Athanas. Credo (vgl. C. A. a. 3) als vom Gottmenschen J. Christus zu vollziehender Akt der Rechenschaft geschildert, wobei

die Werke (ἔργα Röm. 2, 6 u. ö., πρᾶξις, Mt. 16, 27) den Maßstab für die zu erteilende Belohnung oder Bestrafung bilden sollen, und zwar für die christliche Menschheit ebensowohl wie für die nichtchristliche. Nach der scholastischen Formulierung bei Joh. Gerhard gehören zur forma judicii extremi:

1) Solennis praeparatio, nämlich
a) Christi judicis in throno collocatio;
b) omn. hominum coram tribunali congregatio;
c) congregatorum in duas partes separatio (Mt. 25, 32).

2) Ipsa administratio.
a) Causae cognitio;
b) causae cognitae decisio;
c) sententiae promulgatae executio.

Etwas einfacher Hollaz, welcher den Gerichtsakt zerfallen läßt in ein judicium discussionis und jud. retributionis; letzteres dann wieder in absolutio und condemnatio. — Mit dem Weltgericht verbunden wird das Weltende (consummatio saeculi = συντέλεια τοῦ αἰῶνος, Mt. 13, 39; 24, 3; vgl. τέλος 1 Kor. 15, 24; auch Lk. 21, 33; 2 Petr. 3, 7 ff.) eintreten; im N. T. meist im Anschluß an kühne, hochpoetische Schilderungen der atl. Propheten beschrieben, woran die Lehrbestimmungen der älteren kirchlichen Dogmatiker verbotenus sich anzulehnen pflegen. Die so resultierende Vorstellung einer förmlichen Weltvernichtung (annihilatio, redactio in nihilum; vgl. z. B. Quenst.: Consumm. seculi est actio Dei unitrini, qua is per ignem totum hoc universum .... quoad substantiam totaliter annihilabit, in veritatis, potentiae et justitiae suae gloriam et piorum liberationem) wurde bereits frühzeitig durch manche Umdeutungen zu mildern gesucht. So im Hinblick auf Schriftstellen wie Ps. 102, 26; Jes. 30, 26; 1 Kor. 7, 31; Röm. 8, 19 ff.; Apok. 21, 1 ff. (vgl. παλιγγενεσία Mt. 19, 28) schon bei Luther, der eine consummatio mundi per mutationem entschieden bevorzugte („der Himmel hat jetzt sein Werkeltagskleid an, dort aber wird er anziehen sein Sonntagskleid", und ähnl. öfter); ferner bei Brenz, Ph. Nikolai, auch Joh. Gerhard, der die Annahme „quod mundus non κατ' οὐσίαν sit interiturus, sed κατὰ ποιότητας duntaxat sit immutandus", nicht geradezu mißfällig bespricht, obschon er die Annihilationstheorie als besser mit den Hauptschriftstellen übereinkommend bevorzugt. — Das Richtige wird hier sein, im Anschluß an die letztangeführte Gruppe von Schriftstellen zwar eine Verwandlung von Himmel und Erde zu verklärter neuer Gestalt, aber freilich eine Verwandlung durch eine gewaltige, das ganze bisherige Aussehen oder σχῆμα (1 Kor. 7, 31) gründlich verändernde Verbrennungskatastrophe (— wie auch die moderne Astrophysik sie als wahrscheinliches oder doch nicht unmögliches Endziel der kosmischen Entwicklung unseres Planeten in Aussicht stellt [vgl. Förster, Der Welt Anfang und Ende, Berlin 1874; M'Cosh, Christianity & Positivism. N.York 1873, p. 44 sq., Zart, Bibel und Naturw., S. 112 ff. —) zu erwarten. Vergl. Philippi, III, 143 ff., Vilmar II, 330 f., Dorner II, 960 f.

d) Ewige Seligkeit und ewige Verdammnis. Daß die Welt- und Heilsgeschichte der Menschheit mit diesem Dualismus endigen wird, bezeugt die hl. Schrift fast auf jedem ihrer Blätter. Vgl. für die ewige Seligkeit der

Frommen bes. Mt. 5, 3—12; 25, 34; Lk. 16, 9; Joh. 14, 3; 17, 24; Röm. 8, 17 f.; 1 Kor. 13, 10; 2 Tim. 2, 12; Apok. 21 und 22; für die ewige Pein der Gottlosen: Jes. 66, 24; Dan. 12, 2 f.; Mt. 25, 41 ff.; Mk. 9, 48; Röm. 9, 18—22; 2 Thess. 1, 9; 2 Petr. 2, 17; Jud. 13; Apok. 14, 11; 20, 10. 15. Während der materialistische Unglaube ein ewiges Leben überhaupt leugnet, hat ältere und neuere religiös-philosophische Spekulation auf verschiedenen Wegen es versucht, der Annahme eines ewigen Strafzustandes der Gottlosen zu entgehen, um so als letztes Endziel der Weltentwicklung eine nicht dualistische, sondern monistische Gestalt der Bewohnerschaft des Universums zu gewinnen. Die hauptsächlichsten dieser oppositionellen Lehrbildungen sind 1) die Apokatastasis oder Wiederbringungslehre (eschatol. Universalismus), in ihrer christlich-kirchlichen Urgestalt bei Origenes platonischen Ursprungs; vertreten weiterhin durch Greg. v. Nyssa, mehrere Antiochener, die Anabaptisten Denk, Hetzer 2c., die pietist. Mystiker Petersen und L. Gerhard, die Theosophen Oetinger, M. Hahn, Stroh, Steinheil, die nordamerikan. Universalistensekte (losgezweigt vom dortigen Unitarismus seit Anfang des Jahrhunderts), sowie eine beträchtliche Zahl spekulativer Theologen und Religionsphilosophen unseres Jahrhunderts (Schleiermacher, Schweizer, H. Ritter, Maurice, Kingsley, F. W. Farrar 2c.). Sodann 2) die Annahme einer ewigen Vernichtung der Gottlosen (Annihilationismus, oder konditionelle Unsterblichkeitslehre); so — ausgehend von der Deutung der Begriffe *ὄλεθρος αἰώνιος, ἀπώλεια* und bes. *ὁ δεύτ. θάνατος* Apok. 20, 14 im Sinne von Vernichtung: die Socinianer, John Locke, H. Dodwell, R. Rothe, annähernd B. Weiß in seiner Bibl. Theol. N. T.s (ewige Verdammnis sei = ewiges Verbleiben im Tode), die französischen Philos. und Theol. Prevost-Paradol, Petavel-Oliff, Lambert, Byse; in England neuerdings bes. Erzb. Whately († 1863), sowie der Congregationalist Edw. White mit seinen Anhängern, ferner zahlreiche Nordamerikaner (Hudson, G. Storrs 2c.). — Weder die eine noch die andere dieser Theorien fußt auf klaren Schriftgründen, und keine von beiden gewährt in Wirklichkeit die begehrte Beseitigung der spekulativen Schwierigkeiten, in welche die Annahme eines finalen Dualismus angeblich verwickeln soll. Vergl. bes. Frank II. S. 465 f.; auch Dorner II, 960 ff., 969 ff.

Die kirchl.-dogmat. Tradition hält an der dualistischen Auffassung des Zustandes der Menschheit nach dem Gericht mit Strenge fest. Sie schildert demgemäß beide Zustände in ihrer Weise:

1) Die ewige Pein (damnatio s. mors aeterna), ein nimmer endender Zustand der Unseligkeit am Orte der Qual, bestehend aus
   - *α*) poenae damni s. privativae (Entbehrung der visio et fruitio Dei: destitutio corporis ab omni venustate et claritate 2c.);
   - *β*) poenae sensus s. positivae, betreffend sowohl den Körper („cruciabuntur igni, materiali quidem, sed non elementari", Holl.) als den Geist, und hier wieder teils den Intellekt, teils die Willenssphäre.
2) Die ewige Seligkeit (vita aeterna, beatitudo), ein „felicissimus piorum status, in quem post hanc vitam translati (? vgl. o.) Deum a facie in faciem videbunt" etc., in sich schließend als bes. Momente: *α*) die impeccabilitas (*ἀναμαρτησία*) oder den status confirmationis; *β*) die visio Dei beatifica als Akt oder Verhalten des seligen verklärten Intellekts;

γ) die fruitio Dei als entsprechendes Verhalten des verklärten Willens; δ) die glorificatio Dei et jubilatio sempiterna (n. Ps. 84, 5; 126, 2; Apok. 4, 8 ꝛc.).

Hinsichtlich der Raumverhältnisse einerseits des Orts der Qual (Geenna; Infernus; Λιμνὴ τοῦ πυρός Apok. 19, 20; 20, 14) andrerseits der Welt der Seligkeit (Coelum beatorum; regnum gloriae; Paradisus 2 Kor. 12, 4) mögen die Vorstellungsweisen nach Maßgabe der fortschreitenden Welterkenntnis wechseln. Das Wie und Wo des Vollendungszustandes bleibt fürs menschliche Wissen solange ein undurchdringliches Geheimnis, bis Gott den die diesseitige Welt von den Stätten des Jenseits trennenden Vorhang wegthut. Fest steht der christgläubigen Weltansicht für die Dauer des jetzigen Weltlaufs lediglich das Daß eines doppelseitigen Ausgangs der Kirchen- und Weltgeschichte: mit κόλασις αἰώνιος einer- und mit ζωὴ αἰώνιος andrerseits. Alles Übrige bleibt Gegenstand christlichen Hoffens und Ahnens bis dahin, wo an die Stelle des Sehens im Spiegel und dunklen Rätselwort das Schauen von Angesicht zu Angesicht tritt.

Zur Lehre v. d. Kirche im allgemeinen: Petersen, Die Idee der christl. Kirche, 3 BB. 1839—46. Thiersch, Vorl. üb. Prot. u. Katholizism. 2. A. 1848 (S. 36 ff.). Löhe, Drei BB. v. d. Kirche, 1845. Delitzsch, Vier BB. v. d. Kirche, 1847. Kliefoth, Acht BB. v. d. Kirche. I. 1854. G. B. Winer, De symbolica ecclesiae definitione (2 Progr.), Lips. 1852 f. J Köstlin, Luthers Lehre v. d. Kirche, 1854. B. Wendt, Zwei BB. v. d. Kirche; eine Apol. der L. Luthers ꝛc., 1859. Trebitz, Das Wesen der Kirche n. Art. VII der Augustana, 1870. Ph. Schnabel, Die K. u. der Parallel (ob., S. 160). Wangemann, Die luther. Kirche der Gegenwart in ihrem Verh. zur Una sancta. 7 BB. Berlin 1883 f. Herm. Schmidt, Die Kirche. Ihre bibl. Idee u. die Formen ihrer geschichtl. Erscheinung in ihrem Untersch. v. Sekte u. Häresie. Leipz. 1884.

Unsichtb. u. sichtb. Kirche: Münchmeyer, Das Dogma v. der sichtb. u. unsichtb. Kirche 1854 (vgl. Ritschl, Stud u. Krit. 1859, II). E. Krauß, Das Dogma v. d. unsichtb. K., Gotha 1876. K. Hackenschmidt, Des J. Musäus Lehre v. d. Sichtbark. d. Kirche Stud. u. Kr. 1880, II. A. Dorner, Kirche und Reich Gottes. Gotha 1883. Fairbairn, The City of God, Lond. 1883. Ders. im Cont. Rev. 1884, March.

Kirche und Amt: Walther, Die Stimme unsrer Kirche in der Frage v. Kirche u. Amt, 1852. Harleß, K. u. Amt n. luth. Lehre, 1853. H. Reuter, Zur Controverse über K. u. Amt (Abhandlungen zur syst. Theol. I. 1855). W. Preger, Die Gesch. der Lehre vom geistl. Amt ꝛc. 1857. Kraußold, Amt u. Gemeinde, 1858. Th. Harnack, Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment, 1862. Vilmar, Über die Lehre v. den 3 Ständen der menschl. Gesellsch. in Bez. z. L. v. d. Kirche (Pastor.-theol. Blätter 1862, I). Huschke, Die streitigen Fragen v. der K., dem Kirchenamt u. K.Regiment, 1863. Ahrens, Das Amt der Schlüssel, 1864.

Lehre v. d. Gnadenmitteln im allgem.: K. Sudhoff, De convenientia, quae inter utrumque instrumentum gratiae, verbum et sacr., intercedat comment. dogm.-theol. 1852 (ref.). Harleß u. Harnack, Die kirchl.-relig. Bed. der reinen Lehre von den Gnadenmitteln, mit bes. Bez. aufs h. AM., 1869.

Wort Gottes als Gnadenmittel (vgl. teilweise o., S. 160): Ad. Wutke, De ratione quae interc. inter verbum et sacramenta, 1842. Hoffmann, Die Gnadenmittel des göttl. Worts (Jubelschr. f. D. Strauß). Berl. 1859. Jul. Müller, Das Verhältnis der Wirksamk. des h. Geists zum Gnadenmittel des göttl. Worts, Stud u. Kr. 1856, u. daraus wieder in s. Dogmat. Abhh. 1870, S. 127 ff. K. Richter, Das Wort Gottes als Gnadenmittel, in d. Jubil.-Festschr. f. Luthardt 1881, S. 138 ff.

Über Gesetz und Evangelium: Bretschneider, Der antinomist. Streit, Stud. u. Krit. 1829, II. C. J. Nitzsch, ebendas. 1846; auch Deutsche Zeitschr. 1851. Frank, in d. Theol. d. Concf. Gust. Frank, Gesch. der prot. Theol. I, 146 ff. Seidemann, Dr. Jak. Schenk, der Antinomer ꝛc. 1875. Kawerau, J. Agrikola, 1881. Ders. in Stud. u. Krit. 1880, I.

Sakramente im allgem.: Gröne, Sacramentum, od. Begriff u. Bed. v. Sakrament in der alten Kirche, 1853. Schmidt, Welche Bedeutung in der Ökonomie des Heils haben die

Sakramente? (Conf.-Vortr.) Berl. 1859. G. L. Hahn, Die Lehre v. d. Sakramenten in ihrer geschichtl. Entwicklung bis z Concil v. Trient, Bresl. 1864. Steitz-Hauck, Art. „Sakramente“ in PRE.² || Vgl. die kath. Darstellungen von Glöckler, Die Sakramente der chr. K., theolog. dargest., 1842. Probst, Sacram. u. Sacramentalien in den drei ersten Jahrh., 1870. Oswald, Sacramentslehre. Münster 1870. J. Katschthaler, Theol. dogmatica cath. specialis, v. IV, Ratisbon. 1884 (ausführl. dogm.-apolog. Darst. der röm. Sakramentslehre auf fast 1000 Seiten).

Taufe: Höfling, Das Sakr. der T., hist., dogm., liturgisch betrachtet, 2 Tle. Erlangen 1846—48. Steinmeyer, Über die Taufe (Frankfurter Kirchentags-Vortr. 1854). J. B. Mozley, The primitive doctrine of baptismal regeneration, Lond. 1856. Ders, Review of the baptismal controversy, 1858. R. Bezoles, Le baptême. Par. 1874 (vergleichend-religionshistorisch; sehr konfus). J. Corblet, Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacr. de Baptême. 2 vols. Par. 1881/82. Braun, Bemerkungen zur luth.-symbol. Lehre v. d. Erbsünde u. Taufe (Studd. aus Württemb. 1881, I). J. M. Usteri, Calvins Sakraments- u. Tauflehre (Stud. u. Kr. 1884, III). || Zur Verteidigung der Kindertaufe wider den Baptismus: Wardlaw, Diss. on Infant Baptism. 3. ed. 1846. R. Wilberforce (Puseyit), The doctr. of holy bapt., 3. ed. 1850. Martensen, Die christl. Taufe u. die baptist. Frage, 1847; 2. A. 1860. R. Stier, Taufe u. Kindertaufe, 1855. A. Lührs, Die Wiedertäufer, 2. A. 1869. Bartels, JBB. f. d. Th. 1874, I.

Abendmahl: Überwiegend dogmenhistorisch (den Angaben in II, S. 300. 323 u. 345 zur Ergänzung gereichend): A. Ebrard, Das Dogma vom h. AM. u. seine Geschichte, 2 BB., 1845 f. Kahnis, Die L. vom AM., 1851. J. Müller, Lutheri et Calvini sententiae de S. Coena inter se comparatae, Hal. 1853 (auch in Dogm. Abh., S. 404 ff.). A. Dieckhoff, Die ev. AM.-Lehre im Ref.-Zeitalter, geschichtlich dargestellt I. 1854. L. J. Rückert, Das h. AM., sein Wesen u. seine Gesch. in d. a. Kirche, 1856. H. Schmid, Der Kampf um Luthers Lehre vom Abendmahl, 1868; 2. A. 1873. R. Schmidt, Zur Charakteristik der luth Sacramentslehre (Th. Stud. u. Krit. 1879, II. III). || Speculat.-dogmatisch und apologetisch: E. Sartorius, Meditationen über die Offenbarungen der Herrlichkeit Gottes in s. Kirche u. bes. über die Gegenwart des verklärten Leibs u. Bluts Chr. im h. AM., 1855. Schmidt, Über die eigenttüml. Herrlichkeit der luth. AM.feier. Vortr., Berl. 1857. Schoeberlein, Das h. AM., Berl. 1869 (auch in: Die Geheimnisse des Gl., 1872). R. Rocholl, Die Realpräsenz, Gütersloh 1875. F. L. Steinmeyer, Die Eucharisticfeier u. der Cultus (Beitr z. prakt. Theol., 1877). Ch. Krauth. The conservative Reformation, as represented in the Augsb. Conf. etc. Philadelphia 1871 (Verteidigung der luth. AM.Lehre, insbes. der unio sacramentalis). G. Maclear. The evidential value of the holy Eucharist, Lond. 1883. || Uber frühere hieher gehörige anglikan. Lit., teils Verteidigungen der Realpräsenz (von Pusey, Wilberforce, Denison, Jolly) teils Gegenschriften, s. Dorner, Glaubensl. II, 849.

Beichte u. Absolution: Dallaeus, De sacramentali s. auriculari Latinorum confessione Genev. 1662. E. Steitz, Das röm. Bußsacrament, 1854. Kliefoth, Beichte u. Absol. (Liturg. Abh. II) 1856. || Von kath. Seite: Klee, Die Beichte, 1828. Lorinser, Die Lehre v. d. Verwaltung des h. Bußsacraments, 2. A. Bresl. 1883. Vgl. die Schriften über Kirchenzucht von Fabri (1854), Otto (1854 f), Galli (1879) ꝛc., worüber genauere Angaben bei Dorner II, 884 f. Auch das schwedische Werk v. Gottfr. Billing, Om luthersk kyrkotukt, Lund 1880.

Ordination, Konfirmation ꝛc.: Dallaeus, De duobus Latinorum ex unctione sacramentis: de confirmatione et de unctione extrema. Genev. 1659. Bachmann, Die Confirmat. ꝛc. Berl. 1852. Kliefoth, Die Conf., und: Die Ordinat. u. Introduktion; Lit. Abh. III und I. Goeschen, Doctrina de matrimonio, Hal. 1848. R. Sohm, Das Recht der Eheschließung, Weimar 1875. Cremer, Die kirchl. Trauung, hist., dogm., liturgisch. Berl. 1875. Thoenes, Die christl Anschauung v. d. Ehe, Leiden 1881. R. Roedenbeck, Die Ehe, mit bes. Bezieh. auf Ehescheidung, ꝛc. Gotha 1882.

Lehre v. d. letzten Dingen im allgem.: Flügge, Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht u. Vergeltung, 4 BB. 1794 ff. C. H. Weisse, Die philos. Bed. der chr. Eschatologie, Stud. u. Kr. 1835 (vgl. dess Philos. Dk. III, § 952 ff.). J. P. Lange, Beitr. z. L. v. d. letzten Dingen (Vermischte Schr., II) 1841. H. Karsten, Die letzten D., 1857, 3. A. 1861. Althaus, Die l. D., 1858. Göschel, Zur Lehre v. d. l. D., 1861. Luthardt, Die L. v. d. l. D., 1861; 2. A. 1870. Rink, Vom Zustand n. d. Tode, 1861; 2. A. 1865. H. Schmidt, Die eschatolog. Lehrstücke in ihrer Bed. f. d. ges. Dk. u. f. d. chr. Leben, JBB. f. dtsche. Theol. 1868 u. 1870. H. Ger-

lach, Die letzten Dinge, m. bes Bez. auf Schleiermachers Eschatol. 1869. J. Köstlin, Beitr. zur Eschatol. der Reformatoren, Stud. u. Krit. 1878, I. E. Mühe, Das enthüllte Geheimniß der Zukunft, oder die letzten Dinge des Menschen n. der Welt, 1876; 4. Aufl. 1883, ‖ Von kath. Seite: Leo Keel, Die jenseit. Welt, 3 BB. Einsiedeln 1868. Oswald, Eschatologie, Paderborn 1868; 4. A. 1879.

Letzte Dinge des Menschen: Thom Burnet, De statu mortuorum et resurrectione, Lond. 1726. Wießner, Lehre u. Glauben der vorchristl. Welt an Seelenfortdauer u. Unsterblichkeit. 1821. Lütkemüller, Unser Zustand vom Tod bis zur Auferstehung, 1852. Hofmann, Die letzten Dinge des Menschen, 2. Aufl. 1857. Herm. Schultz, Die Voraussetzungen der chr. Lehre v. d. Unsterblichkeit, 1861. J. R. Oertel, Hades; Exeg.-dogm. Abhandlung über den Zustand der abgeschiednen Seelen, 1864. Wilmarshof, Das Jenseits. 2 Abteil. 1865 f. J. H. Fichte, Seelenfortdauer und Weltstellung des Menschen, 1867. F. Splittberger, Tod, Fortleben n. d. Tode u. Auferst. Halle 1862; 4. A. 1885. Ders., Schlaf u. Tod nebst d. verw. Erscheinungen des Seelenlebens, 1866; 2. A. 1881. Ders., Aus dem inn. Leben, 1880; 2. A. 1884. Wolfg. Menzel, Die vorchr. Unsterblichkeitsidee, 2 BB. 1870. Edm. Spieß, Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustand n. d. Tod aufgr. vergleich. Religionsforschung, 1877. A. Mücke, Vom ew. Leben, Brandenb. 1880. F. Kattenbusch, Der christl Unsterblichkeitsglaube, 1880. C. Schaarschmidt, Über den Unsterblichkeitsglauben, Heidelb. 1881. G. Teichmüller, Über die Unsterblichkeit der Seele. Leipzig 1874; 2. Aufl. 1879. H. Cremer, Über den Zustand n. d. Tode, Gütersl. 1883. C. Weber, Ebrards Totentanz u. Rowels Briefe aus der Hölle. Zwei bedeutsame neuere Dichtungen über das Jenseits. Leipzig 1884. E. Fischer, Der Glaube an die Unsterblichkeit nach seinem Einflusse auf das sittl. Leben. Gotha 1884. ‖ Von kath. Seite: H. Martin, La vie future suivant la foi et la raison, 1859. 3. edit. 1870. Leonh. Schneider, Die Unsterblichkeitsidee im Gl. und in der Philos. der Völker, Regensb. 1870. Wilh. Schneider, Das Wiedersehen im andern Leben, Paderb. 1879; 2. Aufl. 1883. Petz, Philos. Erörterungen über das Jenseits, Mainz 1879. E. Meltzer, Die Unsterblichkeitsidee J. G. Fichtes vom Standp. des Theismus krit. dargestellt, Neisse 1881. Elie Méric, Das andere Leben. A. d. Französ., Mainz 1882.

Wiederkunft Christi: E. Sartorius, Die Wiederkunft Christi zum Gericht, 1824. Hebart, Die zweite sichtb. Zukunft Christi. Darstellung der ges. bibl. Eschatol. ꝛc., 1850. Rink, Das Zeichen der letzten Zeit u. die Wiederk. Christi, 1865. W. Weiffenbach, Der Wiederkunftsgedanke Christi, Gießen 1873. ‖ Ed. Böhmer, Zur Lehre v. Antichrist nach Schneckenburger, Jahrbb. f. d. Theol. 1859. Rink, Die Lehre v. Antichrist, 1867. E. Renan, L'Antéchrist, Par. 1873. ‖ F. Brunn, Ist der Papst der Antichrist? Dresden 1868. Ferd. Philippi, Die bibl.-kirchl. Lehre vom Antichrist, Gütersl. 1877.

Chiliasmus im allgemeinen: Corrodi, Krit. Geschichte des Chiliasm. 4 BB. 1781. H. Schmidt a. a. O. (JBB. f. deutsche Th. 1868 u. 70). Lescoeur, Le régne temporel de J. Christ. Étude sur le Millénnarisme, Par. 1868. W. Volck, Der Chiliasm. seiner neuesten Bekämpfung gegenüber, 1869. R. Bückmann, Der Chiliasm. nach Geschichte, Bek. u. Schrift (Allg. ev.-luth. KZ. 1879, Ergänz.-Bl. Nr. 21). ‖ Wegen der speciellen Lit, teils für den Chiliasm. (auf welcher Seite bes. wichtig: Auberlen, Daniel ꝛc. 1857; Flörcke, Die L. v. tausendj. R. 1857. 1859; Luthardt, Letzte Dinge, 1861; Rinck, Die Schriftgemäßheit der Lehre v. tausendj. Reiche 1866, sowie Volck a. a. O.), teils gegen ihn (Diedrich, Wider den Chiliasm. 1857; Hengstenb., Offb. Joh.s, 2. A. 1861 f.; H. O. Köhler, Die Schriftwidrigk des Chiliasmus, in Ztschr. f. d. ges. luth. Theol. 1861, III, ꝛc) vgl. Genaueres bei Volck l. c. u. Dorner II, 928 f. Zu den Angaben des Letzteren über nobamerik. Prä- und Postmillennarismus ist hinzuzufügen: H. v. Kupffer, Über Prämill. ꝛc.: Magaz. f. Lit. des Ausl 1878, Nr. 49, u. bes. R. M. Patterson, Premilleuarism., in Princeton Review, March 1878.

Auferstehung: Außer den bereits cit. Schriften zu d. letzten D. des Menschen vgl. bes. noch: (Js. Taylor), Physical theory of another Life, Lond 1839 u. ö. Schöberlein, Über das Wesen der geistl. Nat. u. Leiblichkeit, JBB. f. d. Th. 1861, I (auch: Geh. des Gl., S. 285 ff.). Hamberger, Die Rationalität des Begriffs der himml. Leiblichkeit, JBB. f. d. Th. 1863. Dess., Physica sacra, Stuttg. 1869. ‖ Von kath. Seite: Waterkeyn, De la resurr. de la chair dans ses rapports avec les sciences naturelles Par. 1858. Jos. Bautz, Die Lehre vom Auferstehungsl. nach ihrer posit. und spekul. Seite, Paderb. 1877. Ders., Das Fegfeuer, Mainz 1883.

Gericht und Vergeltung: Im allgem.: G P. Fisher, Hist. of the doctrine of future punishment — in: Discussions in Hist. & Theol N. York 1880. H. Schmid, Die Frage v. d. Wiederbr. aller Dinge (JBB. f d. Th. 1871). W. Jackson, On retribution, 1875. F. Wendland, Zur L. v. d. Apokatast., Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1882, S. 383 ff.

Für Apokatast. in neuerer Zeit bes. J. W. Petersen, *Μυστήριον ἀποκαταστάσεως*, 3 B. Fol., Offenbach 1701. Ludw. Gerhard, Systema apocatastaseos, 1727. Oetinger, (vgl. s. Abhdl. v. d. letzten Dingen herausg. v. Ehmann, 1864.) Schleiermacher, Abhandl. über die Erwählungslehre, 1819. G. Steinheil (Baptist), Gott Alles in Allem 2c., 1860. Ders., Les peines éternelles sont elles des tourmens sans fin? Par. 1881. Strob, Christus der Erstling der Entschlafenen; ein bibl. Bew. f. d. Wiederbr. 2c., Stuttg. 18.. C. Th. Schumacher, Das Reich Gottes, oder wie führt Gott die Menschen zur Seligkeit? 1862. Von Nicht-Deutschen bes.: Jean Reynaud, Terre et Ciel, Paris 1854 (mit phantast. kosm.-pluralist. Spekulat., ähnlich Pezzani, H. Martin, Flammarion 2c.). F. D. Maurice, Theological Essays, 1853 u. ö. A. Jukes, The restitution of all things, Lond. 1873. Sam. Cox, Salvator mundi, 1877. F. W. Farrar, Eternal Hope: five sermons etc., Lond. 1877. Ders., Mercy and Judgment, 1880, 2c. (ähnlich auch G. P. Fischer, s. o.). || Gegen Apok.: Schmidt und Wendland a. a. O.; ferner Märker, Zur chr. Lehre v. d. Seligkeit (JDW. für deutsche Th. 1878, I). E. Pusey, What is of faith as to everlasting punishment, Oxf. & Lond. 1880 (gegen Farrar). Goulburn, Lectures on everlasting punishm., Lond. 1880 (gegen dens.). Vom kath. Standpunkte: J. Bautz, Die Hölle. Im Anschluß a. d. Scholastik 2c., Mainz 1881. Ders., Das Fegfeuer 2c., 1882. F. N. Oxenham, What is the truth as to everlasting punishment? 2 vols., Lond. 1881. 1882 (gegen Jukes, Cox, Farrar 2c.).

Für Annihilationismus (oder conditionelle Unsterblichkeit): Faust. Socin, bei Boekel, De vera relig., III, 33 ff. J. Locke, The reasonableness of Christianity, Lond. 1695. H. Dodwell, That the soul is a principle generally mortal, London 1706. R. Rothe, Theologische Ethik, § 605. (Anonym), Das Lebensgesetz, biblische Forschungen eines Hungrigen, Bayreuth 1866. E. Petavel-Oliff, La fin du mal, Par. 1872 (sowie mehrere neuere Schriften, besonders Le salut universel, Par. et Genèv. 1884). Ch. Lambert, Lé spiritualisme et la religion. 2 vols. Nouv. édit. Par. 1877. R. Whately, View of the Script. Revelation resp. a fut. state, u. a. Schriften. Edw. White, Life in Christ, Lond. 1875 u. ö. (französ. durch Byse u. d. Titel: L'immortalité conditionelle, Paris 1880). F. H. Morgan, The Ascent of Man from Death to Life, Lond. 1878. F. Köstlin, Die Lehre des Ap. Paulus v. d. Auferstehung (Jahrbb. f. d. Th. 1877, II). C. Glaubrecht, Bibel u. Naturwissensch., Tl. II (S. 293), Leipz. 1881. Ad. Schaeffer (Consf.-Präs. in Straßburg), Auf der Neige des Lebens. Aus dem Französ. Gotha 1884. Osc. Cocarda, L'immortalita condizionata ed il Materialismo. Torre Pellice 1883. || Gegen diese Lehre bes. C. Nägelsbach, Gedanken über die Wiedergeburt, Bielefeld 1871. J. F. Gregory, Examination of the doctr. of conditional immortality, Lond. 1878 (milder Kritiker, einer Vermittlung nicht abgeneigt). H. Berguer-Brett, Le Conditionalisme et l'Universalisme conditionnel. Genéve, 1879 (vom apokatast. Standpunkt aus). Auch Pusey, Goulburn, Farrar 2c. l. c. Vgl. überhaupt Zöckler, Ev. KZ. 1882, Nr. 1, S. 19 f.

D. Die systematische Theologie.

---

3. Apologetik,

dargestellt von

Dr. Robert Kübel,
ordentl. Professor der Theologie in Tübingen.

Inhalt.

Apologetik.

1. Einleitung (Begriff und Aufgabe der Apologetik).

1. Die Apologetik verhält sich zur Apologie genau so, wie die Dogmatik zum Dogma, die Ethik zum Ethos, oder wie die Homiletik zur Homilie, die Katechetik zur Katechese u. s. f. Wie Dogmatik die Wissenschaft vom Dogma ist, so ist Apologetik die Wissenschaft von der Apologie (selbstverständlich: des Christentums). Nun scheinen aber die beiden zuletzt genannten Analogien, Homiletik und Katechetik, darauf hinzuführen, daß man unter Apologetik die „kirchliche Kunstlehre zu der entsprechenden Praxis", nämlich der des Verteidigens des Christentums und zwar hauptsächlich als einer „klerikalischen Ausübung" zu verstehen und daher dieselbe unter die Disziplinen der praktischen Theologie einzureihen hätte (Düsterdieck, Hofmann, Steude u. a.). Allein das ist falscher Schein. Wenn anders Homiletik und Katechetik wirkliche Wissenschaften sein sollen, so sind auch sie nicht bloß und nicht in erster Linie kirchliche Kunstlehren, systematisierte Anweisungen zum Verfertigen und Halten von Homilien und Katechesen, sondern sie haben durchaus in erster Linie die wissenschaftliche, prinzipielle Erfassung des Wesens und der Aufgabe von Predigt und Kinderlehre an sich zum Ziel; und erst in zweiter Linie, nur mittelbar dienen sie jenem praktischen Zweck des kirchlichen Amts. Vollends die Apologetik hat unmittelbar mit der Aufgabe des kirchlichen Amts gar nichts oder genau nur so viel oder so wenig zu schaffen, wie die Dogmatik, Ethik u. s. w. Wohl geht der Name Apologetik auf Apologie in dem Sinn jener praktischen Aufgabe zurück, welche übrigens nicht bloß der Kirchendiener, sondern jeder Christ nach 1 Petri 3, 15 hat, zu sein *ἕτοιμος πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦντι λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος*. Aber die Apologetik als Wissenschaft untersucht den prinzipiellen, innern Grund, die im Wesen des Christentums liegende Basis, von der aus überhaupt erst eine solche *ἀπολογία* möglich ist. Ich kann meinen Glauben als den wahren verteidigen und erweisen nur wenn und weil er Wahrheits- oder Rechtfertigungskraft in sich selber hat. Und damit ist die Position der Apologetik bezeichnet. Die biblische Fundamentierung unseres Begriffs darf nicht sowohl in denjenigen Stellen gesucht werden, wo das Wort *ἀπολογία*

oder ἀπολογεῖσθαι im Sinn der durch Christen mit Wort oder That geschehenden Verantwortung über ihren Glauben vorkommt — s. Lk. 12, 11; 21, 14; Phil. 1, 7. 17; 2 Tim. 4, 6; 1 Petri 3, 15 —, als vielmehr in jenen grundlegenden Aussprüchen, welche handeln von der Wahrheits- und Überführungskraft des Geistes und Wortes Christi, von jenem ἐλέγχειν des Geistes gegenüber dem Kosmos Joh. 16, 8 ff., von der dem Evangelium innewohnenden pneumatischen δύναμις, σοφία u. s. w. Röm. 1, 16; 1 Kor. 1, 18 ff.; 2, 14 ff., von jener μαρτυρία Gottes für seinen Sohn 1 Joh. 5, 6 ff. u. s. f. Kurz: weil das Christentum Geist und Leben ist, ist es auch die Wahrheit selbst. Und an und für sich, sobald es (vor allem als Wort) da ist und Menschen gegenüber sich bezeugt, thut sich auch sofort an diesen seine Wahrheitskraft kund, es überführt sie von sich selbst als dem Geist, dem Leben, der Wahrheit, und dieser Selbstbeweis des Christentums als Pneuma — dieses Wort im neutestamentlichen Sinn verstanden — das ist seine Apologie. Diejenige Apologie, welche Christen, durch Wort oder Schrift oder That, für ihren Glauben führen, ist lediglich das jeweilige sich in Dienst stellen, sich zum Organ brauchen lassen derselben für diese Selbstapologie des Christentums. Apologetik aber ist die wissenschaftliche d. h. prinzipielle und systematische Darstellung der Selbsterweisung des Christentums als der Wahrheit.

2. Durch das Gesagte haben wir auch Stellung genommen zu den beiden bedeutendsten, entgegengesetzten Anschauungen vom Wesen und von der Aufgabe unsrer Wissenschaft, womit dann die Frage über ihre encyklopädische Unterbringung, ihren Ort im theologischen Wissenssystem zusammenhängt. Nach der einen dieser Anschauungen, die wir bereits skizziert haben, ist die Apologie eine praktisch-kirchliche Thätigkeit und die Apologetik die dieser Praxis zu Grund liegende, zu ihr befähigende Theorie, ihr encyklopädischer Ort also die praktische Theologie. Zu den schon oben angegebenen prinzipiellen Gründen, warum wir dieser Fassung der Apologetik als praktischer Theologie nicht beistimmen können, kommt die Erwägung, daß sie auf diese Weise notwendig überhaupt ihr selbständiges Existenzrecht verlieren muß. Ihr Gegenstand ist dann nur ein Stück aus dem Gebiet, das teils die Homiletik und Katechetik teils die Missionswissenschaft, teils die Diakonik zu behandeln hat. Wenn nach Steude die Apologetik von den andern prakt. theol. Disziplinen sich dadurch unterscheidet, daß letztere diejenigen zum Objekt haben, die durch Durst nach Wahrheit positiv zum Christentum stehen, erstere aber die bewußten Gegner des Christentums, so ist teils (s. u.) diese Objektsbestimmung unrichtig, teils sind doch nach Mt. 28, 19 auch Menschen letzterer Art Objekt der Mission. — Aber der entgegengesetzten, ebenso extremen Anschauung können wir gleichfalls nicht zufallen. Von ihr wird der selbständige Charakter der Apologetik entschieden gewahrt, ja es wird derselben eine ganz eminente und rein wissenschaftlich-theoretische Bedeutung gegeben, indem sie als Fundamentalwissenschaft entweder an die Spitze des gesamten theologischen Wissensorganismus oder doch an die Spitze der systematischen Theologie, speziell der Dogmatik gestellt wird. Nach der ersteren Anschauung ist sie bei Schleiermacher zusammen mit der Polemik „die philosophische Theologie"; ähnlich bei Drey, Pelt, Sack, Lechler, Hänell u. a. Nach der zweiten An-

schauung (z. B. Hagenbach) wird sie, unter dem Titel der Apologetik oder der Fundamentaldogmatik oder dogmatischen Prinzipienlehre oder Pisteologie (Dorner) u. s. w., sei es als eigene, abgelöste Disziplin, sei es als erster, grundlegender Teil der Glaubenslehre, an die Spitze der systematischen Theologie gestellt. Faktisch auf dasselbe kommt es hinaus, wenn sie Christlieb (S. 545) zur „Hilfswissenschaft der Dogmatik in relativer Selbständigkeit" werden läßt, oder wenn Frank das „System der christlichen Gewißheit", das er freilich von der Apologetik unterschieden haben will, dem „System der christlichen Wahrheit" den Weg bahnen läßt. Die beiden geschilderten Arten von Unterbringung unsrer Wissenschaft an der Spitze der ganzen Theologie oder der Dogmatik, will endlich Baumstark dadurch verbinden, daß er erklärt, encyklopädisch betrachtet sei das Erstere, methodologisch betrachtet das Letztere richtig (S. 30).

Wir müssen nun selbstverständlich das Recht und die Notwendigkeit sowohl einer allgemein theologischen, als speziell einer dogmatischen Prinzipienlehre unbedingt zugeben, aber wir leugnen mit aller Entschiedenheit, daß die eine oder andere identisch ist mit Apologetik (vgl. Steude S. 27). Die Prinzipienlehre, Fundamentaldogmatik u. s. w. ist ganz und gar eine heuristische Wissenschaft; sie sucht erst zu eruieren, was Christentum, christliche Glaubenswahrheit u. s. w. ist. Das ist nicht das Geschäft der Apologetik; diese hat eine ganz thetische Voraussetzung: das, was der Apologet verteidigt, ist ihm etwas schon gegebenes und feststehendes; ich kann doch nicht eine Festung verteidigen, die ich erst suche und konstruiere; und auch die Prüfung, ob etwas und was an der Festung verteidigbar ist, ist doch nicht die Verteidigung selbst. Kurz, die Apologetik setzt für ihre Existenz das Sein und Sosein des Christentums, die Überzeugtheit ihres Bearbeiters von der Wahrheit desselben, und die Arbeit, womit er wissenschaftlich diese Überzeugung gewonnen und zu einem Ganzen gestaltet hat, setzt also namentlich teils die biblischen Wissenschaften, teils die Dogmatik und zwar sonderlich auch die Fundamentaldogmatik, schon voraus. Außerdem aber hat sie noch eine ganz andere Voraussetzung, und das sind Angriffe von Gegnern gegen die christliche Wahrheit, Nichtüberzeugtheit Anderer von der Wahrheit des Christentums, und Einwendungen, Gründe u. s. w., womit diese „Anderen" sich selbst und wieder Andere von der Anerkennung des Christentums als der Wahrheit abhalten. Ist mit der erstgenannten Voraussetzung ihre Thesis, so mit dieser zweiten ihre Antithesis gegeben. Folgt nun aber etwa hieraus die Konsequenz, die Apologetik sei eben die zur Abwehr der Angriffe verwendete Dogmatik, sei ad hoc angewandte Dogmatik? Sie hätte dann nur die Aufgabe, sozusagen die Gegner aufrücken und ihre Geschütze abfeuern zu lassen und das Feuer möglichst tüchtig zurückzugeben. Wissenschaft würde sie dadurch, daß sie die Gegnerschaft, deren Waffe und Methode systematisch zu erkennen und systematisch die Gegenwehr darzustellen verstünde. Sie wäre sozusagen die Wissenschaft des christlichen Verteidigungs-, besonders des Festungskrieges.

Auch diese Ansicht ist nicht die unsere. Nicht bloß ist dabei das bedenklich, daß einer Wissenschaft ihr Stoff und ihre Aufgabe lediglich von außen her, von Gegnern diktiert sein soll; sondern hauptsächlich können wir nicht

an und für sich die Rechtfertigung des Dogmas der Kirche oder des dogmatischen Lehrsystems eines kirchlichen Theologen für die Aufgabe der Apologetik halten. Die Dogmatik bietet eine ganze Menge von Stoff, welcher — auch wenn er zu den von den Gegnern angegriffenen Positionen gehört — der Apologetik ganz fern liegt; und sie bietet allen Stoff in einer Form, welche für die Apologetik als solche nicht oder nur indirekt in Betracht kommt. Ist die Apologetik, wie wir gesagt, die Darstellung der Selbstrechtfertigung des Christentums, so ist ihr Objekt eben das Christentum rein als solches, nicht die dogmatische Lehrausprägung als solche. So gewiß der Apologetiker die dogmatische Verarbeitung der christlichen Wahrheit voraussetzt und hauptsächlich selbst innehaben muß, so gewiß hat er gerade, ein je gereifterer, vor allem biblisch gegründeter Dogmatiker er ist, doch auch gelernt, die Sache selbst, das Christentum, von der dogmatischen Fassung zu unterscheiden; desto mehr weiß er und soll es auch ehrlich gestehen, daß das Christentum selbst nach seiner genuinen Tendenz und seinem Zentrum noch etwas Anderes ist, als Dogma, nämlich Leben und Lebenswahrheit. Wohl handelt es sich also (vgl. R. Kübels unten angeführte Schrift) um eine Lehre, aber um eine solche, deren Wesen nicht die theoretische, sondern die praktisch-lebendige Aneignung des durch die göttliche Offenbarungsthatsache Geschaffenen ist. So beschränken denn auch fast alle neueren Apologetiker den Gegenstand unsrer Wissenschaft auf das „Wesentliche" im Christentum. Was ist aber dieses? Was das Christentum selber inhaltlich sein will, sagt uns das Neue Testament sonnenklar: Evangelium will es sein, die Botschaft ewigen Lebens für die Armen und Elenden, für die verlorenen Sünder, die Thoren in sich selbst und in der Welt. Es will das sein, was die total und radikal unglücklichen Menschen allein und wahrhaft glücklich macht, Brot und Wasser des Lebens für die Hungernden und Dürstenden, das, was gegenüber von Sünde und Tod die Menschen zu ihrer ewigen Lebensbestimmung führt. Also nicht dazu ist es in der Welt, eine wissenschaftliche Größe, ein System von Weisheit für die Gelehrten zu sein; wer das Christentum in erster Linie von dieser Seite faßt und als Apologet es als Wahrheit im scientifischen Sinn verteidigt, der verteidigt zum voraus eine Sache, die wohl, wenn richtig gefaßt, auch christlich sein kann, die aber nicht das Christentum selbst ist. Alles, was zur scientifischen Auffassung des Christentums gehört, hat genau nur soviel wirklich christlichen Wert, als es Mittel zum Zweck jenes Evangeliums- oder Lebenscharakters des Christentums ist und dazu hilft, dasselbe in dieser seiner genuinen Bedeutung prinzipiell und nach allen Seiten hin zu erkennen und ins Leben der Menschen einzuführen.

Das nun und nur das, was diesen Charakter des Christentums ausmacht, ist Sache der Apologetik. Und was dies ist, was alles von Lehre zu diesem Evangelium gehört, das läßt sie sich wesentlich vom Neuen Testament sagen: sie setzt einfach voraus, daß in diesem eine bei allen Varietäten einheitliche Grundanschauung von dem in Christo erschienenen Gottesleben klar gegeben ist und daß diese dann auch für alle die Einzelfragen, welche das Verhältnis von Gott und Mensch u. s. w. betreffen, die richtige Erkenntnis vermittelt. Doch hiervon später mehr. Nur als die Macht des ewigen Gotteslebens erweist und bewährt sich das Christentum an Allen, die

es auf sich wirken lassen. Und daß und wie es das thut nach all den Seiten hin, nach welchen das Lebensbedürfnis des Menschen sich verzweigt, daß und wie es dieses Lebensbedürfnis eben durch die von ihm gegebene Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen befriedigt, das legt die Apologetik dar. Ihre Tendenz ist, nachzuweisen, daß und wie nur das Christentum die Menschen glücklich machen, d. h. ihnen das ihrer Bestimmung entsprechende ewige Leben geben kann. Wir können somit nur unter gewisser Reserve Definitionen der Apologetik uns aneignen, wie die von Drey: „wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums", oder die von Lechler, Baumstark u. a.: „wissenschaftlicher Nachweis der christlichen als der absoluten Religion" u. ähnl. Nur dann halten wir solche Definitionen für richtig, wenn in den Begriffen „Göttlichkeit", „absolute Religion" u. s. w. zum voraus das praktische Lebensmoment oder das betont wird, daß es sich um die Eine Gottesoffenbarung zum Zweck ewigen Lebens handelt. Namentlich hat die Definition „christliche Religion als die absolute" die große Gefahr in sich, die freilich durch das Attribut „absolut" abgewehrt sein soll, der aber doch faktisch die meisten Apologetiker unterliegen, die Gefahr jenes Irrtums nämlich, den Delitzsch (S. 43) sehr gut mit den Worten zurückweist: „Das Christentum ist keine Spezies des Genus Religion, sondern ist die gemeinmenschlicher Religiosität entgegenkommende einzige und wahre Befriedigung.". Und das ist es, weil es selbst nicht „gemeinmenschlicher Religiösität" entspringt, wohl aber kraft göttlichen Ursprungs das bietet, was die „gemeinmenschliche Religiosität" sucht. Das göttlich gegebene Echo, die göttlich produzierte Befriedigung der innersten und tiefsten Lebensbedürfnisse des Menschen ist das Christentum, und als solches weist es die Apologetik nach (Weiteres vgl. unten § 3, 6).

3. Hiermit ist nun wohl auch der Ort der Apologetik im theologischen Wissenssystem bezeichnet. Wenn sie nachweist, daß das Christentum das ist, was der Mensch braucht, um ewiges Leben zu haben, so führt sie von der Dogmatik zur Ethik über. Sie setzt die biblische Wissenschaft und Dogmatik voraus, denn nur durch diese beiden kann das wissenschaftliche Verständnis des Wesens des Christentums gewonnen sein. Während nun aber die Ethik darlegt, wie auf Grund dieses Seins und Soseins des Christentums das Leben und Verhalten dessen, der dasselbe zu seiner inneren sittlichen Bestimmtheit macht, und das Leben der Gemeinschaft, die in dieser Bestimmtheit ihre Einheit hat, sich entfaltet, leitet die Apologetik von jener Schilderung des Wesens zu dieser Schilderung der sittlichen Wirkung desselben dadurch über, daß sie jenes Wesen des Christentums als die notwendig die letztere produzierende Kraft erkennt. Für die Dogmatik ist das Christentum ein System geschichtlich nnd substantiell fertiger, göttlicher Wirklichkeit, daher ein System objektiver Wahrheiten; für die Ethik ist es ein System teleologischer, menschlicher, freilich gottgewirkter Entwicklung, ein System von Willensbestimmungen. Für die Apologetik ist es ein System von solchen göttlichen Wahrheiten, die eo ipso in sich selbst Trieb und Kraft haben, Willensbestimmungen zu werden; sie führt das an und aus der Dogmatik vor, was natura die Ethik produziert. Die Dogmatik weist zurück in die gottgewirkte Vergangenheit und spricht: dies und das hat Gott gethan und so und so ist zu ver-

stehen, was er gethan hat; sie weist sodann hinein in die gottgegebene Gegenwart und spricht: das ist es, was wir an Gott, Christo u. s. w. haben; sie weist endlich hinaus in die Zukunft und spricht: so und so wird Gott im künftigen Äon vollenden, was er im jetzigen begonnen hat. Die Ethik heißt den Christen hinein schauen in sein eigenes und der Gemeinschaft Leben, und spricht: so und so soll es werden kraft deiner eigenen Entschließung, freilich nur auf Grund dessen, was du, der Einzelne und die Gemeinschaft, gemäß der Dogmatik hast an Christo, und zwar soll es so werden im jetzigen Äon, in deiner irdischen Entwicklung. Die Apologetik aber spricht: eben das Christentum und nur das Christentum macht, daß es bei dir, jetzt und einst, so werden kann, wie es nach deiner Bestimmuug werden muß.

4. Wer und wie bestimmt sind hienach die **Adressaten**, an welche die Apologetik sich wendet? Ihrem Namen nach scheinen es teils die **Gegner** des Christentums zu sein, welche gleichsam als Ankläger gegen dasselbe mit der Behauptung auftreten, sein Anspruch auf Geltung als die Wahrheit sei unberechtigt, teils die **Richter** und die auch unter der Kategorie von Richtern oder Entscheidern gedachten **Zuhörer** oder Zuschauer, welche zwischen Anklägern und Angeklagten das Urteil zu fällen haben. In der That betont man in der Apologetik die **Apologie**, so muß man die Sache so darstellen: das Christentum als das Angegriffene, Angeklagte führt durch seine Vertreter die Verteidigung, weist den Angriff als unberechtigt ab und sucht die Richter und Zuschauer, wo möglich auch die Ankläger selbst von dem Recht seines Anspruchs zu überführen. Offenbar kann aber die Apologie diese ihre Tendenz nicht erreichen, wenn sie ihre Adressaten wesentlich, wie besonders Steudel meint, in den Reihen der ausgesprochenen Gegner als solcher sucht. Vielmehr sofern die Apologie an diese sich wendet, ist es auch in dem Feind — sit venia verbo — nicht das Feindliche, auf was sie losgeht, sondern das auch in ihnen noch gehoffte Freundliche, d. h. die dem Christentum noch mehr oder weniger entgegenkommende, von ihm noch erfaßbare Seite. Mit dezidierten Widerchristen hat die Verteidigung des Christentum nichts zu thun; es ist eine eitle Hoffnung sie gewinnen zu wollen. Die Apologeten haben schon hundertmal gegen Mt. 7, 6 gesündigt, indem sie auch mit ganz offenbar profanen und frivolen Angreifern sich herumgeschlagen haben. Diejenigen Gegner, mit denen überhaupt Verhandlung möglich ist, sind solche, in denen wir noch religiös-sittlichen Sinn und Geneigtheit, der Wahrheit Stimme zu hören, wahrnehmen oder doch mit Grund voraussetzen. Und der Wunsch des Apostels ist ihnen gegenüber der des Apologeten: *εὐξαίμην ἂν τοὺς ἀκούοντάς μου γενέσθαι τοιούτους ὁποῖος κἀγώ εἰμι*, Akt. 26, 29. Dies nun natürlich vollends gegenüber jenen als Richter und Zuschauer gedachten Adressaten, für die recht eigentlich die Apologie des Christentums bestimmt ist. Dazu gehören in erster Linie die Freunde des Christentums selbst; ihnen will die Apologie die beruhigende und sie zugleich in Erkenntnis und Lebenskraft fördernde Gewißheit geben, daß in der That der Anspruch des Antichristentums nichtig, der des Christentums einzig berechtigt ist. Sodann aber hat sie diejenigen Unchristen im Auge, welche noch offen sind für die Lebenswahrheit, in denen aber erst noch der unter allerhand praktischem und theoretischem Unkraut fast erdrückte und erstickte Keim der Wahrheit und des Lebens geweckt, von dem seinem

Trieb hindernden Beiwerk befreit und fähig gemacht werden muß zur Befruchtung von der Kraft der göttlichen Lebenswahrheit. Diesen zu lieb stellt die Apologie die Wahrheit des Christentums der Unwahrheit und Halbwahrheit des Anti- und Unchristentums gegenüber nach all denjenigen, aber auch nur denjenigen Seiten hin dar, welche für diesen Zweck des Lebens und der Wahrheitsaneignung in Betracht kommen. Den hiedurch Gewonnenen nimmt dann die Ethik an die Hand und führt ihn aus dem Vorhof, in welchen ihn die Apologie geleitet hatte, ins Heiligtum. Und da lernt dann der Betreffende auch erst Dogmatik; erst wer *θέλει τὸ θέλημα τοῦ πατρός ποιεῖν, γνώσεται περὶ τῆς διδαχῆς* u. s. w., Joh. 7, 17. Und von dieser Seite aus betrachtet, d. h. sofern es sich um die Thätigkeit handelt, mit welcher Menschen in das Christentum eingeführt werden, scheint sich eine andere als die unter Nr. 3 skizzierte Reihenfolge der Disziplinen zu ergeben, nämlich: Apologetik, Ethik, Dogmatik. Und doch ist dies gerade für die Wissenschaften als solche bloßer Schein. Wir haben ausdrücklich in der vorigen Schilderung der Tendenz unserer Wissenschaft von „Apologie“, nicht von „Apologetik“ gesprochen. Die Wissenschaft der Apologetik als solche hat, wie wir gezeigt zu haben hoffen, direkt gar keine solche praktische Tendenz, richtet sich also auch nicht direkt an die einen oder andern der geschilderten Adressaten, sie hat als Wissenschaft nur die Sache und das wissenschaftliche Forum im Auge. Sie an sich will lediglich die wissenschaftliche, also im Interesse prinzipieller und systematischer Erkenntnis der Sache als solcher geschehende Darlegung der Selbstapologie des Christentums geben. Nur mittelbar, sofern dann auf ihr die Thätigkeit des Apologeten ruht, gilt auch von ihr das von den Adressaten der Apologie Gesagte.

5. Wie aber steht die Apologetik zur Polemik? Wenn man den letzteren Ausdruck einfach seinem allgemeinen Wortsinn nach nehmen dürfte, so wäre jede Apologetik auch an sich Polemik. Der erstere Name würde die defensive, der letztere die offensive Seite derselben Sache bezeichnen. In letzterer würde der Apologet den Kampf ins eigene Lager des Feindes tragen, würde, statt bloß die Gründe, welche der Gegner zur Vernichtung des Christentums vorträgt, als nicht stichhaltig zu erweisen, vielmehr seinerseits Beweise beibringen, wonach die Position des Gegners unhaltbar ist u. s. w. Und das thut ja selbstverständlich jede Apologetik. Allein so, wie der Sprachgebrauch sich fixiert hat, hat es die Polemik mit ganz andern Gegnern zu thun, als die Apologetik. Diese hat Un- und Widerchristentum, jene falsches Christentum, Pseudochristentum (Delitzsch S. 33) zum Vorwurf. Bei jenem, früher von uns geschilderten Geschäft, das man allerdings meist der Apologetik als Fundamentalwissenschaft zuweist, bei der Eruierung des eigentlichen Wesens der christlichen Religion, hier hat die Polemik ihre eigentliche Stelle. Die Frage: was ist das Christentum? wird auf die verschiedenste Weise beantwortet. Einmal gehen in dieser Beziehung auseinander die Kirche und die Häretiker, und jene hat diesen gegenüber bereits im Lapidarstil, durch das damnamus aliter sentientes, ihre Polemik vollzogen und deklariert, was für sie das Christentum ist. Sodann gehen auseinander die Konfessionen; und die konfessionelle Polemik (vgl. Hase) sucht darzuthun, daß und warum nur die Fassung der eigenen Konfession die relativ adäquateste, die der gegnerischen unberechtigt

ist. Wiegt das erstere, positive Geschäft vor, so wird die Polemik zur Konfessions-Apologetik. Endlich innerhalb derselben Kirche gehen in der Fassung des Christentums auseinander die verschiedenen Richtungen, namentlich die sog. liberale und die positive, sodann die verschiedenen Lehransichten der Theologen: die Polemik sucht das Recht der einen, das totale oder relative Unrecht der andern zu erweisen. Je nach dem Urteil des Polemikers über seine Gegner wird freilich die innerchristliche Polemik zur Apologetik, d. h. sobald feststeht, daß der Gegner gar nicht mehr Christ, sondern Unchrist oder Widerchrist ist, ist er Gegenstand der Wehr des Christentums gegen die „Draußenstehenden". Und so ist immer die Grenze zwischen Polemik und Apologetik eine fließende, um so mehr, da umgekehrt auch die letztere bei Unchristen möglicherweise das eine und andere entdeckt, was dem Christentume sich nähert. Im Ganzen aber muß festgehalten werden, daß, was von Bekennern des Christentums (mit Unrecht) als Christentum vorgetragen wird, nicht Sache der Apologetik, sondern der Polemik ist.

Vgl. *1.* zum Begriff und encycl. Ort der Apol.: die Encyklopädien, bes. Pelt, Hagenbach, Hofmann u. s. w. Sodann: Die Systeme der Apologetik von Drey 1838 ff., Sack 1841, Delitzsch 1868, Baumstark 1872, ferner:
Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums, 2. Aufl. 1830.
Lechler, Über den Begriff der Apolog. Stud. u. Krit. 1839, III.
Hänell, Stud. u. Krit. 1843, S. 567 ff.; Kienlen, Stud u. Krit. 1846, S. 893 ff.
Düsterdieck, Über den Begriff und die encyklopädische Stellung der Apologetik. Jahrbücher f. deutsche Theologie 1866, III u. IV.
Sack, Kritik der Apol. von Delitzsch, theol. Stud. u. Krit. 1871, S. 326.
Christlieb, Apol., PRE.[2] I, S. 537 ff.
Steude, Beiträge zur Apologetik, Gotha 1884 (worüber auch schon oben, S. 10 d. Bds.).
2. Sonstige allgemeine Fragen betr., vgl. die Lehrbücher der Dogmatik, besonders:
Dorner, System der christl. Glaubenslehre I, Berlin 1879.
Frank, System der christl. Gewißheit. Erlangen 1870. 2. Aufl. 1881.
Buder, Über die apologetische Aufgabe der Theologie der Gegenwart. Tübingen 1876.
Kübel, Über den biblischen Begriff der Wahrheit. Tübingen 1879.
Zöckler, Über Stand und Bedeutung der heutigen Apologetik, Beweis d. Gl. 1867, S. 3 ff. Ders., Zur neuesten apol. Literatur, das. 1884, S. 311 ff.
3. Zur Frage der Polemik: Hase, Handbuch der protest. Polemik, 4. Aufl. 1878. — Über die beiden neueren Richtungen: Kübel, Unterschied der positiven u. liberalen Richtung, Nördlingen 1881. — Von der entgegengesetzten Seite vgl. besonders: Pfleiderer. Prot. KZtg. 1880, Nr. 20. Ziegler, ebendas. Nr. 25. Hülsmann in Beyschlags deutschen Blättern 1880, IX. Schmidt in den Zeit- und Streitfragen Nr. 132. — Ferner von posit. Seite: Neue ev. Kirchenz. 1880, Nr. 35. Luth. Kirchenz. 1880, Nr. 32

2. Geschichte der Apologetik.

1. **Allgemeine Übersicht.** Gemäß unserer Aufgabe bieten wir hier hauptsächlich eine Gesamtübersicht über die Entwicklung der Apologetik nach ihren großen Grundzügen und den charakteristischen Bestimmtheiten der einzelnen Perioden, verbunden mit eingehenderer Schilderung von solchen Repräsentanten. in welchen der Charakter der jeweiligen Periode am signifikantesten hervortritt.

Was die Periodisierung betrifft, so bildet sicher das Reformationszeitalter den Haupteinschnitt, und zwar möchte folgender Gesichtspunkt der entscheidende sein: Bis zur Reformation hin wird das Christentum als ein göttlich Gegebenes einfach hingenommen; die prinzipielle Frage, was denn eigentlich das Christentum sei, wird kaum aufgeworfen, sie ist durch die Autorität entschieden. Man weiß, was die vera religio ist, die Nichtbekenner

derselben sind als solche eo ipso nicht bloß moralisch und religiös, sondern auch scientifisch verlorene Leute. So ist diese ganze Periode die der positivistischen und autoritativen, ja man darf sagen: der naiven Apologetik. Es sei nur z. B. an die Frage des Wunders erinnert. Die Möglichkeit des Wunders überhaupt, die Wirklichkeit mancher Wunder stand ja den meisten altheidnischen Bestreitern des Christentums auch fest, so hatten die Verteidiger des letzteren kaum Anlaß auf die prinzipielle Frage, die in unserer Zeit ein Gegenstand jeder Dogmatik ist, einzugehen. Patristische und mittelalterliche Theologen kennen und berücksichtigen freilich auch dies und jenes von dieser prinzipiellen Frage, aber für sie selbst als Apologeten handelt es sich gar nicht darum, erst die Wunderfrage zu fundamentieren, zuerst bei sich selbst Zweifel und Kritik zu überwinden und von diesem Boden aus eine Wundertheorie zu entwerfen. Die Sache selbst stand fest, sie waren wirklich Verteidiger einer sicher innegehabten Position, nicht zuerst Kritiker derselben. — Mit dem Reformationszeitalter wird die ganze Stellung anders. Zunächst aus symbolisch-polemischem Interesse handelt es sich nun darum, erst die Fundamentalfrage, was denn überhaupt echtes Christentum sei, zu entscheiden. Für die apologetische Thätigkeit nach außen, die aber zunächst sehr zurücktritt, bleibt vorerst jener naive, positivistische Glaubensstandpunkt, den z. B. noch Hugo Grotius fast ganz vertritt. Aber was im Streit der Konfessionen untereinander angegriffen war, mußte notwendig mehr und mehr in seiner ganzen prinzipiellen Tiefe gefaßt und im Kampf der christlichen gegen die un- und antichristliche Anschauung durchgeführt werden. Die Selbstbesinnung des Christentums auf sich wird mehr und mehr zu einer allseitigen Selbstkritik, und die Apologetik muß erst das Sein und Existenzrecht des Christentums selbst rechtfertigen. So kann man die mit der Reformation begonnene, im vorigen und unserem Jahrhundert zur Höhe gekommenen Periode jener ersten naiven gegenüberstellen als die Periode der kritisch fundamendierenden Apologetik. — Die beiden geschilderten Hauptperioden zerfallen je wieder in zwei Abschnitte. Für die erste entstehen diese einfach durch den Unterschied des kämpfenden und des herrschenden Christentums. Vom 2. bis 4. Jahrhundert handelt es sich darum, gegenüber dem herrschenden Heidentum das Christentum und zwar in scharfem Gegensatz zu allem heidnisch Gearteten eben zu verteidigen. Die Offensive ist zunächst auf seiten der Gegner, die Apologeten haben die Aufgabe, die dem Christentum gemachten Vorwürfe abzuwehren, und das geschieht eben ad hoc. Selbstverständlich schreiten sie ihrerseits auch zur Offensive, aber nur im Verteidigungsinteresse: der Zweck ist ein wesentlich praktischer, zuerst nur die Gewinnung der Duldung des Christentums, sodann der Freiheit desselben, endlich der Anerkennung. Die wenigsten Apologeten dieser Periode geben eine tiefere, prinzipielle Untersuchung des Wesens des Christentums, obgleich da und dort hieran angestreift wird. Der Beweis für die Wahrheit desselben wird fast durchgängig hauptsächlich geführt teils aus der Göttlichkeit d. h. Wunderbarkeit und Übernatürlichkeit seines Ursprungs, wie sie vor allem in Wunder und Weissagung sich kundthut — selbst einem Origenes ist der „Beweis des Geistes und der Kraft" soviel als Wunder- und Weissagungsbeweis —, sodann in der Göttlichkeit des Stifters des Christentums u. s f., teils aus den Wirkungen des Christen-

tums im Leben, Leiden und Sterben seiner Bekenner. In alldem ist der Gegensatz von Christentum und Welt die Grundanschauung, so wenig verkannt wird, daß das Christentum die Erfüllung dessen ist, worauf die Menschennatur angelegt ist. Der zweite Abschnitt, vom 4. Jahrhundert (etwa Athanasius) bis zur Reformation hat die Herrschaft des Christentums in der Welt zur Voraussetzung, und die Apologetik desselben können wir charakterisieren als den Nachweis, daß das Christentum mit Recht die einzige Herrscherin der Welt ist. Das wird in dreierlei Weise gezeigt, einmal noch mehr in der Art des ersten Abschnitts so, daß der Gegensatz von Gottesreich und Weltreich klar gelegt wird, aber mit der Tendenz, jenes gleichsam zu diesem zu machen, das Gottesreich als das in der Welt herrschen sollende zu erhärten — so hauptsächlich bei Augustin. Sodann wird scientifisch die Vernunftwahrheit der Lehre des Christentums, die Selbstrechtfertigung derselben an des Menschen Erkenntnis und Gemüt nachgewiesen — so hauptsächlich von den orientalischen Apologeten, bes. Athanasius. Endlich aber wird, je mehr die Kirche die Weltmacht wird, in umfassender Weise diese ihre Stellung als die vollberechtigte nach Geschichte und Logik aufgewiesen. Die Apologetik wird zur Scholastik, das dialektisch durchgeführte System der kirchlichen Wahrheit geht als selbstverständlicher theoretischer Ausweis neben dem praktisch-kirchlichen der äußeren Herrschaft der Kirche her. Hier werden nun die prinzipiell-theologischen Grundfragen ausführlich erörtert, und in den Untersuchungen über Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung u. s. w. klopft die Kritik stark an die Pforten der Dogmatik. Aber noch ist es die Dogmatik, das herrschende Glaubenssystem, das auch die Apologetik sich ganz dienstbar macht; und auch die Kritik ist bloßes Mittel zum Zweck der Dogmatik.

Die zweite Hauptperiode, von der Reformation bis heute, kann man etwa mit der Mitte des 17. Jahrhunderts, sachlich mit dem Auftreten des Deismus in zwei Abschnitte zerlegt denken. Im ersten, von der Reformation bis Mitte des 17. Jahrhunderts, verschlingt das symbolisch-polemische Interesse fast ganz das apologetische. Wo die Apologetik wieder selbständig auftritt, bewegt sie sich, wenigstens oberflächlich angesehen, fast noch ganz in den Geleisen der alten Apologien; spielt doch z. B. bei Hugo Grotius der Wunderbeweis noch eine ganz dominierende Rolle. Und doch gibt sein Buch de veritate religionis christianae, obgleich es selbst ganz einem praktischen Zweck ad hoc dienen will, einen Begriff davon, wie ein wissenschaftliches Reflektieren über das Christentum ganz anderer Art, als früher, mehr und mehr zur Herrschaft kommt. Die Stellung dieses Apologeten zum Christentum ist trotz aller Naivität seines Glaubens doch schon eine vermitteltere; sie trägt nicht mehr den unmittelbar frischen, innerlich lebendigen Hauch an sich, wie er die alten Apologeten beseelt oder wie er in den gelegentlichen, apologetisch bedeutsamen Äußerungen der Männer der Reformation vorliegt. Die Zeit ist eben eine andere geworden, und der Zeitgeist macht sich geltend. Mehr und mehr seit der Reformation hört doch die Kirche auf, die herrschende Macht in der Welt zu sein; wie auf dem äußeren Lebensgebiet der Staat sich in dieser Beziehung an ihre Stelle setzt, so sucht eine Philosophie, die von ihren Banden sich löst, die geistig dominierende Macht zu werden. Was ein Paskal in seinen Pensées versucht, christlich zu philo-

sophieren, das muß der zweite Abschnitt, von Mitte des 17. Jahrhunderts bis jetzt, erst in langem, heißem Kampf lernen und hat es bis heute noch nicht recht gelernt. Die große Majorität der wissenschaftlich Arbeitenden beherrscht seitdem der Weltgeist mit verschämtem oder ausgesprochenem Un- und Antichristentum gerade so, wie die nicht denkende Masse der ordinäre Weltsinn beherrscht; und auf dem Gebiet der empirischen Kirchengemeinschaft selbst wird nun der Kampf der Apologetik gegen die Kritiker und Gegner des Christentums ausgefochten. Man kann in diesem ganzen Abschnitt wieder unterscheiden: etwa bis Kant und Schleiermacher hält sich die Apologetik noch mehr in den althergebrachten Geleisen, das Christentum gilt als etwas Demonstrierbares; ein Butler, ein Bonnet, selbst noch Kleuker und manche Apologeten noch unseres Jahrhunderts haben die Vernünftigkeit des Christentums als eine solche, die logisch direkt jedem, der überhaupt Vernunft hat, bewiesen werden könne, zur Voraussetzung. Und mehr nur in einzelnen Äußerungen dieser vortrefflichen Apologeten, als so, daß die ganze Basis und Methode des Apologisierens damit gekennzeichnet wäre, tritt die Erkenntnis davon hervor, daß es sich im Christentum vor allem um ein spezifisches Lebensgebiet handelt, auf dem es einesteils entsteht und in das es anderntenteils seine Gläubigen einführt. Diese Grunderkenntnis wird infolge der Kant'schen Philosophie und der Schleiermacher'schen Theologie, ob man zu der Art der Bestimmungen derselben freundlich sich stellt oder nicht, mehr und mehr Gemeingut. Es gehen seitdem zwei Anschauungen nebeneinander her. Die eine vollzieht eine ganz scharfe Scheidung zwischen dem religiösen Leben mit seiner Wissenschaft und zwischen der sonstigen Wissenschaft, der Welterkenntnis. Nur für das spezifische Erfahrungsgebiet, das wir das religiös-sittliche nennen, erweist sich hienach das Christentum — und zwar auch wissenschaftlich — als die Wahrheit, während auf den übrigen Lebens- und Wissensgebieten eine Erkenntnis gilt, welche zwar dem religiösen und christlichen Gebiet nicht feindlich gegenübersteht, jedoch mit demselben lediglich nichts zu schaffen hat. Soll auf diese Weise die alte Streitfrage „Glauben oder Wissen" entschieden und der Friede zwischen Theologie und sonstiger Wissenschaft hergestellt sein durch prinzipiell scharfe Scheidung beider, so geht die andere Anschauung, welche von der Mehrzahl der Apologeten unserer Zeit vertreten wird, in gewissem Sinn noch in den Bahnen der alten positiven Theologie und Apologetik einher. Auch für sie steht das spezifische Wesen des Christentums fest, insbesondere das, daß um Christ zu sein sowie auch um die Wahrheit des Christentums selbst zu erkennen, eine spezifische Lebenserfahrung vorliegen muß, die man nicht auf dem Weg demonstrativen Überzeugtwerdens u. s. w., sondern nur durch urpersönliche, ethisch-religiöse Selbstentscheidung macht. Aber im Gegensatz zu jenem von der ersten Anschauung diktierten Dualismus, wird daran festgehalten, daß dem, der so das Christentum sich angeeignet hat, dasselbe als diejenige Wahrheit sich ausweist, die alle andere Wahrheit, auch namentlich die der übrigen Wissenschaft, der Welterkenntnis, der Metaphysik, der Naturwissenschaft u. s. f. in sich beschließt, sich auch von diesem sonstigen Wissenschaftsgebiet aus geprüft als die absolute Wahrheit erweist. Und das eben soll die Apologetik nachweisen. Leider wird aber meistens einerseits der hl. Schrift viel zu wenig die ihr in theoria

vindizierte Geltung der einen Quelle und Norm der christlichen Wahrheit auch faktisch wirklich zugeteilt, andererseits — vgl. ob. S. 194 — der Apologetik als Verteidigung der ganzen Dogmatik viel zu viel zugemutet. In der Korrektur dieser beiden Punkte liegt nach unserer Anschauung die Aufgabe der Apologetik für die moderne Zeit.

2. **Die älteste apologetische Literatur vom 2. bis 4. Jahrhundert.** Daß wir bei Darstellung der apologetischen Literatur das 1. Jahrhundert, insbesondere das Neue Testament übergehen, wird keiner Rechtfertigung bedürfen. Das Neue-Testament selbst ist mit seiner *δύναμις πνεύματος καὶ ζωῆς* die großartigste Apologetik des Christentums; einzelnen Schriften desselben kommt mehr oder weniger auch eine apologetische Tendenz zu, wie namentlich dem Johannesevangelium und dem Römerbrief. So ist und bleibt das Neue Testament die Fundgrube, Quelle und Norm aller Apologetik; aber gerade hiemit, sowie dadurch daß es ja selbst als *εὐαγγέλιον* oder *λόγος θεοῦ* Objekt der Verteidigung ist, hebt es sich spezifisch ab von allen folgenden Verteidigungsschriften, kann also nicht in eine Linie mit ihnen gestellt werden. — Die Apologien der nachapostolischen Zeit ruhen auch auf anderen Voraussetzungen und haben eine ganz andere Aufgabe, als die neutestamentlichen Schriften. Sie setzen zweierlei voraus, einmal eine rechtlich politische, sodann eine literarische Bekämpfung des Christentums in seinen Bekennern. Die erstere ist bald mehr, bald weniger förmlich juristisch und organisiert; was das heidnische Volksgefühl gegen das Christentum als unberechtigte Religion einwendet, was der jüdische Haß und Neid ihm zur Last legt, das wird erst allmählich zu rechtlich formulierter Anklage und organisierter Verfolgung. Aber die ältesten Schutzschriften von Christen setzen bereits die förmliche Rechtsverfolgung voraus, so die an Hadrian sich wendenden, uns nicht oder nur stückweise erhaltenen (vgl. P.R.E.[2] V, S. 504, Hdb. I, S. 24) Schriften des Aristides und Quadratus. Die literarische Bekämpfung des Christentums sodann besorgen hauptsächlich die Philosophen. Beweisen der ersteren Art der Anfeindung gegenüber die Apologeten das Recht der Christen im moralischen und juristischen Sinn, so haben sie der zweiten Art gegenüber die Wahrheit oder echte Weisheit der Lehre des Christentums darzuthun. Schon die Apologien Justins enthalten beides, aber der Ausgangspunkt und eigentliche Zweck ist durch den ersteren Faktor gegeben. Erst die späteren Apologien lassen den zweiten Gesichtspunkt stärker in den Vordergrund und Mittelpunkt treten und werden so zu mehr wissenschaftlich gearteten Schriften. — Für die Polemik kommen hauptsächlich die Schriften gegen die Häretiker in Betracht. Hierüber siehe die Kirchen- und Dogmengeschichte.

Dem Zeitalter der Antonine gehören hauptsächlich an: die beiden Apologien des Justinus Martyr (ca. 150) und sein Dialog mit dem Juden Tryphon; die Epistola ad Diognetum nach ihrer immerhin wahrscheinlichsten Abfassungszeit (vgl. Hdb. I, S. 25); Tatians (Justins Schüler) *Πρὸς Ἕλληνας*. Minucius Felix Octavius, Theophilus ad Autolycum, Athenagoras *πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν*, 177 an Mark Aurel und Lucius Aurelius Commodus gesandt, u. s. f. Alle diese Schriften haben nicht das eigene wissenschaftliche Forschungsinteresse ihrer Verfasser zum eigentlichen Quell, sondern befriedigen ad hoc praktische Bedürfnisse. So liegt der ersten Apologie des Justin,

welche wir als Muster etwas genauer besprechen, zu Grund die Klage über das vielfach beliebte Rechtsverfahren gegen die Christen, wonach diese um ihres bloßen Namens willen ohne Untersuchung der Sache für schuldig erklärt werden, der s. g. zweiten Apologie ein bestimmtes einzelnes Vorkommnis, die Hinrichtung mehrerer Christen in Rom. Die erste zerfällt in drei Teile: 1) Kap. 1—22. Hier werden die den Christen gemachten Vorwürfe als unberechtigt zurückgewiesen, hauptsächlich der der *ἀθεότης* (besonders Kap. 13), der der politischen Gefährlichkeit (Kap. 11 u. 12) u. dgl. Nur mehr beiläufig wird auch in tieferer, allgemeinerer Weise auf Hauptpunkte der Dogmatik und Moral eingegangen, so z. B. in Kap. 14 der Gegensatz des einstigen und jetzigen Lebens (*μετὰ τὸ τῷ λόγῳ πεισθῆναι*) der Christen schön geschildert. 2) Kap. 23—60. Hier finden sich schon die Anfänge einer mehr systematischen Apologie, sofern Justin ausdrücklich beweisen will, *ὅτι ὅσα λέγομεν μαθόντες παρὰ τοῦ Χριστοῦ κτλ. μόνα ἀληθῆ ἐστι καὶ πρεσβύτερα πάντων τῶν γεγενημένων συγγραφέων*. Wahrheit und Alter des Christentums, diese beiden oft wiederkehrenden Gegensätze wider den Vorwurf der falsa et nova religio, werden von Justin besonders bewiesen, jene aus dem ethischen Charakter der christlichen Religion gegenüber den vom Staate geduldeten unsittlichen heidnischen Religionen, deren Urheber nur die Dämonen sein können, dieses aus dem Verhältnis des Christentums zu den alten Weissagungen u. dgl. Die letzteren bilden auch die Beweisquelle für die dogmatischen Grundwahrheiten, Gottheit und Menschwerdung Christi u. s. w. Im Gegensatz zu den heidnischen Fabeln von Jupitersöhnen u. dgl. ruft Justin (I, 53) aus: *τίνι ἂν λόγῳ ἀνθρώπῳ σταυρωθέντι ἐπειθόμεθα, ὅτι πρωτότοκος τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ ἐστι καὶ αὐτὸς τὴν κρίσιν τοῦ παντὸς ἀνθρωπείου γένους ποιήσεται, εἰ μὴ μαρτύρια πρὶν ἢ ἐλθεῖν αὐτὸν ἄνθρωπον γενόμενον κεκηρυγμένα περὶ αὐτοῦ εὕρομεν καὶ οὕτως γενόμενα ἑωρῶμεν κ. τ. λ.* 3) Kap. 61—67 schildern die Art, wie Christen Gott sich weihen, an den wichtigsten Punkten des Kultus. Zum Schluß werden die Cäsaren samt Senat und Volk, gebeten das Gesagte gelten zu lassen oder doch, wenn es ihnen als *λῆρος* vorkomme, deßwegen nicht seine Bekenner zu verfolgen, wenigstens die Verfügung Hadrians in betreff der Christen zu beobachten. — Aus der 2. Apologie (wohl nur einem Anhang der ersten) sei hervorgehoben der Hinweis darauf, daß von jeher in der Welt die Guten, d. h. die dem *λόγος σπερματικὸς*, dem *ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα λόγου* Gehorchenden, verfolgt worden seien (Kap. 8); es sei kein Wunder, daß dies vollends den Christen gegenüber, die den *πᾶς λόγος*, Christum haben, der Fall sei. Um so mehr aber sei auch gewiß, daß die Verfolger das Gericht treffen müsse. Sicher ist hiemit, also im Verhältnis des *λόγος ἄσαρκος* zu dem *ἔνσαρκος*, der tiefste und gerade für die Apologetik wertvollste wissenschaftliche Grundgedanke gegeben; allein merkwürdig ist, wie doch Justin eigentlich wissenschaftliche, systematische Konsequenzen hieraus kaum zieht. Fast noch mehr, als in den Apologien, thut er dies im Dial. c. Tryphon, welcher überhaupt, schon weil er keinen solchen praktisch-politischen Zweck ad hoc verfolgt, auch mehr allgemeinere und umfassendere Untersuchung gibt. Entsprechend jenem Verhältnis des *λόγος ἔνσαρκος* zum *σπερματικὸς* in der Heidenwelt tritt hier der Gedanke auf, daß der Jehova des Alten Testaments der präexistente Christus sei; eben-

daher sei auch das Volk des Menschgewordenen das wahre Israel. (Über einen ähnlichen Dialog aus etwas früherer Zeit vgl. Hdb. I S. 25). — Wird immerhin bei Justin das positive Verhältnis des Christentums zum Alten Testament erkannt, so bildet eine eigentümliche Ergänzung hiezu die Epistel ad Diognetum, die man mit Recht wegen ihrer klaren, gewandten und innigen Darstellung eine Perle der altchristlichen Literatur genannt hat. Nicht bloß das empirische Judentum verwirft der Verfasser als bloße *δεισιδαιμονία*, sondern auch in betreff alttestamentlicher Einrichtungen, wie Sabbat, Speisegesetze u. dgl. spricht er teils von der Juden *ψοφοδεὲς περὶ τὰς βρώσεις, δεισιδαιμονία περὶ τὰ σάββατα*, teils geradezu von einem *καταψεύδεσθαι θεοῦ ὡς κωλύοντος ἐν τῇ τῶν σαββάτων ἡμέρᾳ καλόν τι ποιεῖν*, was doch *ἀσεβές* sei u. dgl. Man sieht, wie schwer es den Apologeten als solchen, d. h. wegen des herrschenden Gegensatzes zwischen Judentum und Heidentum einerseits, Christentum andererseits wurde, die richtigen vom Neuen Testament gegebenen Gesichtspunkte betreffend die negative und positive Seite des Verhältnisses des Christentums zum Vorchristlichen festzuhalten und durchzuführen. Immerhin ist bei Justin der Grundgedanke einer von Anfang an für das Menschengeschlecht vorhandenen, in der Menschwerdung ihre Spitze findenden Gottesoffenbarung durch den *λόγος* gegeben. Hebt er mehr die objektive Seite derselben hervor, so finden wir in Tertullians Idee von der anima naturaliter christiana die subjektive, anthropologische Seite dieses durchschlagenden apologetischen Gedankens ausgedrückt.

Tertullians unmittelbar apologetische oder richtiger gesagt: apologetisch-polemische Schriften Ad nationes und Apologeticum (ca. 198 verfaßt) unterscheiden sich von den bisher geschilderten hauptsächlich durch ihren, seiner Eigenart entsprechenden Charakter, gemäß dessen er auch in der defensio wesentlich aggressiv, ja leidenschaftlich verfährt. Er will „congredi vobiscum de diis vestris" (ad nat. 2, 1), will die Heiden nicht gewinnen, sondern niederschlagen (Hauck S. 59). Im Apologeticum weist er, Kap. 10—27, den Vorwurf des crimen laesae majestatis gegenüber den Göttern, Kap. 28 ff. denselben Vorwurf gegenüber den Kaisern zurück. Der erstere Abschnitt zeigt zuerst die Nichtigkeit der Götter, welche die Heiden selbst verspotten z. B. im Theater, und stellt dann dem die richtige, christliche Anschauung von Gott gegenüber. Der zweite Abschnitt zeigt, daß die Christen keine Rebellen, sondern die besten Unterthanen seien, also nicht unter das Hetäriengesetz fallen; sie seien auch nicht unnütze, bürgerlich unbrauchbare Leute, infructuosi in negotiis, der Vorwurf der sterilitas treffe vielmehr die Vertreter des Heidentums. Zuletzt setzt er sich auch mit der Philosophie auseinander (Kap. 46 ff.), zeigt, wie das Christentum höher stehe als die heidnische Philosophie, deren relativ Richtiges nur verunstaltete christliche Lehre sei. Aber noch mehr, in jeder Menschenseele ist die Ahnung des wahren Gottes; aus dem testimonium animae selbst — dies die berühmte Ausführung im Apologet. Kap. 17 — beweist sich Gottes Dasein. Unwillkürlich reden auch Heiden von dem Einen Gott, wenn sie sagen: „Gott gebe es, „Gott sieht es" u. dgl. Dieses testimonium animae naturaliter christianae ruft nun Tertullian in einer eigenen, der lieblichsten Schrift, die er geschrieben: De testimonio animae auf. Nicht gelehrte Beweise entscheiden; die Seele selbst, und zwar nicht wie sie

in Schulen gebildet worden ist, sondern einfach, unverfeinert, unwissend, wie sie von Natur ist, soll sie Rede stehen. Consiste in medio, anima — non eam te advoco, quae scholis formata, bibliothecis exercitata, academiis et porticibus Atticis pasta sapientiam ructas; te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello, qualem te habent qui te solam habent. Sie soll sagen, wie sie von sich selbst oder durch ihren Schöpfer zu fühlen gelernt hat; dann wird sich zeigen (aus dem Gottesbewußtsein, Selbstbewußtsein u. s. w.), daß sie für die Christen und das Christentum gegen das Heidentum zeugt, so daß die Vertreter des letzteren erubescant, quod nos ob ea oderint et irrideant quae tua (sc. der Seele) nunc conscientia detinet (Kap. 1). Zu beachten ist übrigens, daß es nur die allerallgemeinsten Glaubenswahrheiten sind, welche Tertullian aus diesem Zeugnis der Seele deduziert: Gott in seiner Einheit, Güte und Gerechtigkeit; die Dämonen und der Satan; Unsterblichkeit der Seele und Gericht nach dem Tod. Für uns auffallend ist namentlich die Nichtberührung des Sünden- und Elendsgefühls, der Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit. Es hängt dies damit zusammen, daß er sich in seiner plastisch-konkreten Weise auf das beschränkt, was er in jenen, schon Apol. 17 genannten unwillkürlichen Äußerungen des Seelenlebens auch bei Heiden, jenen Ausrufen u. s. w. fand. Man darf also seine Schrift nicht überschätzen. Der allgemeine Gedanke, daß die Seele, das unmittelbare Selbst- und Gottesbewußtsein notwendig auf das Christentum hinweise, ist mehr indirekt, als direkt von Tertullian ausgesprochen.

Ist Tertullian wesentlich Mann der That, so sind die Alexandriner die Männer der Wissenschaft. Hier haben wir auch die ersten wissenschaftlichen, nicht bloß aus praktischem, sondern wirklich scientifischem Interesse geborenen Apologien zu suchen. Um σοφία, welche die Offenbarung des λόγος gibt, während die Philosophie sie nur sucht, ist es Clemens Alex. zu thun. Die große Frage von Glauben und Wissen sucht er zu lösen. Was Justin mehr nur in einzelnen Aussprüchen hatte hervortreten lassen, das bringt Clemens zu einheitlicher systematischer Erkenntnis: die große apologetische Anschauung von der Erziehung des Menschengeschlechts durch den Logos. Von seinen drei großen Hauptschriften ist der Προτρεπτικὸς speziell apologetisch-polemischen Inhalts. Den heidnischen Kulten und der heidnischen Weisheit gegenüber stellt er die Überlegenheit der durch die Logosoffenbarung gegebenen christlichen Wahrheit und Sittlichkeit dar. — Ausführlicher gehalten und mehr ins Einzelne eingehend ist des Origenes Schrift contra Celsum. Celsus hatte in seinem λόγος ἀληθής das Christentum zunächst vom Standpunkt des Judentums aus angegriffen und gezeigt, vom jüdischen Messiasglauben aus sei dasselbe unhaltbar, sodann aber vom allgemeinen philosophischen oder Vernunftstandpunkt aus, für welchen überhaupt der jüdisch-christliche Glaube Thorheit ist. In beiden Beziehungen will nun Origenes den Celsus widerlegen und zwar nicht für Gläubige, sondern für solche schreibend, die noch vom Glauben keine Kenntnis haben oder schwach im Glauben, Kinder sind, die vom Wind der Lehren hin- und hergeworfen werden; diesen möchte er den Pfeil, mit welchem etwa Celsus sie verwundet, herausziehen und ihnen zu festem Glauben helfen. In äußerst interessanter Weise finden wir bei Celsus fast alle die Einwände, welche bis heute der Rationalismus und Naturalismus gegen den positiven

Glauben vortragen. Neben den echt klassischen Bedenken, die aus dem barbarischen Ursprung des Christentums, dem Hetärien- und Mysteriencharakter seiner Lehre und seines Kultus, dem Anschluß wesentlich der Ungebildeten und Dummen an die Kirche (vgl. II, 44 ff., VI, 12 ff.), dem Abfall der Christen vom Judentum u. s. w. hergeleitet sind, treten bei Celsus auch schon bibelkritische, sowohl die atl. als namentlich die evangelische Geschichte in Frage ziehende, zum teil beachtenswerte Einwendungen verbunden mit plumpem Spott u. dgl. (Panthera I, 32) auf; ferner naturgeschichtliche und naturphilosophische Anschauungen, unter denen wir IV 81 ff. die Gleichstellung, in gewissem Sinn Höherstellung der Tiere gegenüber den Menschen finden. All dem gegenüber hat Origenes fast Punkt für Punkt die ganze christliche Lehre zu verteidigen. Man kann nicht sagen, daß ihm dies immer in der uns befriedigenden Weise gelingt; namentlich da nicht, wo er zur Allegorie greifen muß. Aber dadurch zeichnet sich diese Apologie vor allen andern des christlichen Altertums aus, daß sie wirklich zentral verfährt. Der Wunder- und Weissagungsbeweis spielt als „Beweis des Geistes und der Kraft“ eine größere Rolle, als die neuere Apologetik ihm einräumt; aber Origenes gibt ihm, wie Pressensé sagt (II, S. 363) le sceau auguste de la religion définitive, cette empreinte de la perfection morale à laquelle on reconnait le fils de Dieu. Die Wunder der Bibel, besonders Jesu selbst, unterscheidet von denen der Gaukler ihr Zweck, und der ist, die Menschen zu bessern. Die biblischen Propheten stehen hoch über allen andern durch ihren heiligen Lebenswandel. Das Werk und damit die Person Jesu, seine Kirche und seine Lehre, sie weisen ihre Göttlichkeit vor allem dadurch aus, daß Jesu Name Heilung bringt, Trost beängstigten Seelen, Tugendkraft, wie es keine heidnische Religion und Mythologie schafft. Wenn Jesus grober und bäuerlicher geredet hat als Plato, so daß auch die Ungebildeten Ihn annehmen können, so ist diese Universalität des Christentums nur ein Beweis zu seinen Gunsten, vollends wenn man bedenkt, daß Jesu Wort Segen, Leben stiftet, was keine Philosophie kann, und daß es zur wahren Weisheit auch den Thörichten hilft. Für die Ungerechten, die Sünder ist allerdings Jesus da, und das ist natürlich dem stolzen Philosophen der größte Anstoß (vgl. III, 61 ff.); aber er ist für Sünder da, die Buße thun, sich bekehren und willig ihr Wesen ändern, also eben durch Jesum gerecht werden. Neben diesem zentralen, ethisch-religiösen Hauptpunkt kommen auch die wissenschaftlichen, namentlich religionsphilosophischen allgemeineren Fragen nicht zu kurz. Sehr zu beachten ist, was Origenes z. B. über des Celsus dualistische Weltanschauung (IV, 52 ff.), über die Entstehung des Übels (62 ff.), den Zweck der Welt, die Erkenntnis Gottes (VII, 36 ff.) u. s. w. sagt. Obgleich das Ganze systematischer geordnet sein dürfte, so kann man doch nicht anstehen, die Schrift für die bedeutendste Apologie des christlichen Altertums zu erklären.

An dem Schluß unseres Zeitraums, zur Zeit der diokletianischen Christenverfolgung, leben Arnobius und sein Schüler Laktantius. Des ersteren Libri septem adversus nationes sind bemerkenswert in betreff ihrer Schilderung und Widerlegung des Heidentums, dagegen ist die positive Darstellung des Christentums von geringerem Wert. Weit bedeutender sind des Laktanz Divinarum institutionum libri septem, die nicht bloß eine Verteidigung, son-

dern eine Einführung in die christliche Lehre geben wollen (instituere in quo necesse est doctrinae totius substantiam contineri). In den drei ersten Büchern wird negiert die falsa religio und die falsa sapientia, in den vier letzten poniert die vera sapientia, justitia, verus cultus und vita beata. In so eleganter Form aber Alles behandelt und so manches Gute im Einzelnen gegeben ist, von der tieferen zentralen Erkenntnis eines Origenes ist der christliche Cicero weit entfernt. Dies zeigt schon seine Zusammenfassung, so anerkennenswert die Idee derselben ist, die vita beata als das ursprüngliche Ziel der menschlichen Bestimmung hinzustellen: idcirco mundus factus est ut nascamur: ideo nascimur, ut agnoscamus factorem mundi et nostri Deum; ideo agnoscimus ut colamus; ideo colimus, ut immortalitatem pro laborum mercede capiamus etc.

3. **Die apologetische Literatur vom 4. Jahrhundert bis zur Reformation.** Das Christentum ist zur herrschenden Macht in der Welt geworden; die Kämpfe des Heidentums gegen dasselbe sind die letzten Versuche des Überwundenen, der Obmacht des Siegers sich zu entreißen oder doch demselben noch zuletzt so viel wie möglich Böses anzuthun. Souveränes Siegesbewußtsein tritt in den apologetischen Werken eines Athanasius und Augustin hervor; und die positiv-wissenschaftliche Entwicklung des Christentums als der allein der Menschheit Leben und Wahrheit bringenden Lehre und Kirche dominiert über die negative Seite der Apologetik, die Wiederlegung des Heidentums Muß schon hienach die Untersuchung tiefer, prinzipieller graben und weiter ausschauen, so nötigen die christlichen Häresien, auch die Grundfrage, was eigentlich allein das wahre Christentum sei gegenüber Verfälschungen, in denen das Heidentum oder Judentum in die Christenheit selbst einzudringen sucht, ins Auge zu fassen. Die innerchristliche Polemik, obgleich meistens als ein Besonderes neben der Apologetik hergehend, hat doch auch ihre Konsequenzen für die Apologetik. Diese wird kurzgesagt dogmatischer, als bisher, und damit systematischer; und zwar wird hiebei teils das philosophisch-spekulative Element teils die historische Untersuchung, die Geschichtsphilosophie mehr entwickelt, ersteres namentlich bei Athanasius, letzteres bei Euseb und besonders Augustin. So ziemlich die ganze christliche Glaubens- und Sittenlehre unter apologetischem Gesichtspunkt behandelt (wie Christlieb sich ausdrückt, S. 552) Theodoret in seiner „Erkenntnis der christl. Wahrheit aus hellenischer Philosophie" (vgl. Hdb. I, S. 26). Ähnlich in gewissem Sinn Johann v. Damask in seinem großen Werk *Πηγὴ γνώσεως*. So vollzieht sich allmählich vollends der Umschwung der ad hoc vollzogenen Apologie in christliche Religionsphilosophie; und in dieser Beziehung hat das Mittelalter sowohl in seiner Scholastik als in seiner Mystik mittelbar bedeutende Beiträge zur wissenschaftlichen Apologetik geliefert. Aber auch unmittelbar apologetisch thätig zu sein, zwang die Theologie teils der alte Feind, das Judentum mit seinem Thalmudismus und Rabbinismus (s. P.R.E.[2] VII, 231 ff. u. XV, Art. Thalmud), teils der neue Gegner, der Islam. Unter Johanns von Damask Schriften findet sich eine „Disputation zwischen einem Christen und einem Sarazenen" (s. Langen, Joh. v. D. S. 158 ff.). Und auch im Occident entfaltet Kirche und Theologie des Mittelalters eine große Thätigkeit nach diesen Richtungen hin. Zur Bestreitung von beiden Gegnern

wurden Kollegien gegründet (Raymund von Pennaforte, s. P.R.E.[2] VII, 235; XII, 345), Disputationen gehalten, missioniert und geschrieben. Von den Schriften gegen die Juden nennen wir Abälards Dialogus inter philos., Jud. et Christianum, Raymundus Martini Pugio fidei und Capistrum Judaeorum. Petrus Venerabilis Tractatus contra Judaeos, gegen die Sarazenen desselben Contra nefandam sectam Saracenorum, Raymund Lullus Contra Averroistas u. s. f. Aber freilich der, welchem die sarazenischen Gelehrten folgten, Aristoteles, wurde bald auch der christlichen Theologen Meister. Endlich, auch gegen das Heidentum kämpften Männer, wie Thomas v. Aquino in s. Summa catholicae fidei contra gentiles. Aber alle diese Leistungen der Scholastik, die indirekt wie die direkt apologetischen, verlieren teils durch ihre scholastische Form, teils durch ihre strenge dogmatische Gebundenheit an Wert; ja wider Willen reizen sie zur Gegnerschaft, welche sie unmöglich machen wollen. Die Mystik sodann mit ihrer Spekulation weiß zwar ganz anders, als die Scholastik, wirkliches tiefes Lebensinteresse am Christentum zu entzünden; aber oft ist es kaum das nüchterne biblische Christentum, was sie dem Gefühl und der Phantasie vorführt. Und das Resultat der ganzen Periode, die damit begonnen hat, siegesbewußt das Christentum als die Herrscherin der Welt vor des Menschen Herz und Verstand zu rechtfertigen, ist neues Schwankendgewordensein der Anerkennung dieser äußerlich feststehenden Herrschaft in den Gemütern der Heilsbegierigen und in den Köpfen der Denkenden, verbunden mit dem Verlangen nach einer neuen Selbstbezeugung und Selbstrechtfertigung des echten Christentums.

Wir gehen näher ein nur auf Athanasius, Augustin und Thomas Aquin. In seinem *Λόγος καθ' Ἑλλήνων* will Athanasius zeigen, daß der christliche Glaube keine *εὐτελὴς διδασκαλία καὶ ἄλογος* ist; wer Christum und das Christentum kennt, muß erkennen, es sei *θεραπείαν τῆς κτίσεως γεγονέναι*. Daß Christus der *λόγος* und *σωτὴρ* ist, erkennt man an seinen Wirkungen, an seinem Sieg, wie man die Sonne an ihrem Licht erkennt. Es folgt nun 1) die Widerlegung der *ἀμαθία ἀπίστων*. Von den sonstigen Apologien unterscheidet sich Athanasius hier dadurch, daß er geschichtlich, ausgehend von der ursprünglichen Gotteserkenntnis, die Entstehung des Heidentums (ähnlich wie Römer 1) aus der Sünde, dem Abfall von Gott nachweist. Der sündige Mensch macht seine verschiedenen *ἡδοναὶ* zu Göttern, also ist die *κακία* die *αἰτία τῆς εἰδωλολατρείας* (10). Die Thorheit und Abscheulichkeit des Götzendienstes wird in der gewöhnlichen Weise nachgewiesen; eigentlich sollte man die Künstler als Götter anbeten, da ja sie erst den Stoff zur Gottheit machen. Auch die Ausrede der Philosophen, die Götzen seien bloße Bilder für die unsichtbare Gottheit, wird gut abgefertigt durch die Hinweisung darauf, daß die Gottheit, welche Geist ist, doch nicht in einer leblosen Materie sich offenbare. 2) Kap. 28 ff. folgt der positive Beweis für den christlichen Glauben. Es erscheint hier klar der kosmologische und physiko-theologische Gottesbeweis. Die Natur selbst schreit gegen die Götzendiener und zeigt durch ihre *ἀναντίρρητος πρόςταξις* ihren Einen Herrn, Schöpfer und König. Athanasius kennt auch schon den Satz, daß auf solche Weise eben nur das Universum selbst als Gott soll erwiesen werden (vgl. Kap. 30); er antwortet aber gut, das sei ein in sich widersprechender Gottesbegriff, denn *τὸ ὅλον ἐκ μερῶν συνέστη καὶ ἕκαστον τοῦ ὅλου*

μέρος τυγχάνει, Gott aber ist seinem Begriff nach nicht ein aus Teilen zusammengesetztes Ganzes, sondern ein Ganzes in sich selbst und Urheber τῆς παντὸς συστάσεως. Die positive, inhaltliche Gotteserkenntnis aber muß jedem Menschen ἑκάστου ψυχὴ καὶ ὁ ἐν αὐτῇ νοῦς geben und zwar durch den Glauben (Kap. 33). Das Wesen der Menschenseele im Unterschied vom Tier wird untersucht; sie ist λογικὴ καὶ ἀθάνατος, etwas spezifisch Andres als der Körper und sein Leben, weil ὑφ' ἑαυτῆς κινουμένη d. h. eben wahrhaft lebendig. Diese Seele nun sucht und findet ihren Ursprung, Gott, aber in wahrer Offenbarung nur im Christentum. Erleuchtet von diesem wissen wir und schließen es dann auch aus der vernünftigen Ordnung der Natur, daß Gottes Vernunft oder Wort — das ist der λόγος — Schöpfer und Ordner der Welt ist. Dieser λόγος Gottes aber ist selbst εἰκὼν τοῦ πατρός, εἷς καὶ μονογενὴς θεός, ὁ καὶ ἐκ πατρὸς οἷα πηγῆς ἀγαθῆς ἀγαθὸς προελθών. Aus diesem λόγος erkennt man dann erst den Vater am vollkommensten. — Ausdrücklich in Ergänzung des Λογος κατα Ελλ. will Athanasius in dem Λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ (θεοῦ) λόγου auch die spezifische, die zentralste christliche Lehre, die von Christi Person und Amt, als nicht ἄτοπος, vielmehr als höchste Vernunft gegen Juden und Heiden darthun. Wir beschränken uns auf die Hervorhebung einiger apologetischer Sätze dieser Schrift. Dem ἄφθαρτον im Menschen, das mitten in seinem φθαρτὸν noch vorhanden ist, kann nur der helfen, aus welchem es stammt, der λόγος. In Gottes Bild die Menschen zurückführen kann nur der, der das Ebenbild Gottes ist. Umgekehrt: derjenige, welcher das zu stande gebracht hat, dieses μεταβαλεῖν τὸ φθαρτὸν εἰς ἀφθαρσίαν, der muß Gott sein: τοῦτο οὐ νεκροῦ ἔργον, ἀλλὰ ζῶντος καὶ μάλιστα θεοῦ. Wiederum, daß der Logos Mensch wurde, starb u. s. w., ist nicht unvernünftig; wenn Gottes Logos ἐν τῷ κόσμῳ σώματι ὄντι ist, wie soll es absurd sein, daß er in einem Menschen, diesem höchsten Teil des κόσμος, ἐπιφαίνεται? Und wie soll er die Krankheit des Menschheitskörpers heilen, wenn er nicht in einem menschlichen Körper erscheint, wenn nicht da das Leben mit dem Tod ringt und es besiegt? Mit dem Hinweis auf die Lebens- und Gottheitserweisungen Christi schlagen wir Juden und Heiden zurück; was kein Heidentum, keine Philosophie zu stand gebracht, das hat Christus, der Niedrige, Gekreuzigte, Auferstandene geleistet, und das kann kein bloßer Mensch sein. — Man sieht: der Beweis, den die Apologie von jeher für das Christentum benützt hat, der aus den Wirkungen, ist bei Athanasius in zentraler und durchschlagender Weise und mit tieferer, allseitiger Begründung zur Höhe entfaltet.

Dem unmittelbaren Anlaß nach scheint Augustins großes Werk De civitate Dei auf den Standpunkt der alten, ad hoc geschriebenen Apologien zurückzusinken. Dieser Anlaß sind die Vorwürfe der Heiden nach Roms Plünderung durch Alarich i. J. 410, daß die Verdrängung der Götter durch das Christentum am Verfall des römischen Staats Schuld sei. Aber Augustin erhebt sich sofort in der Praefatio zum prinzipiellen und allgemeinen Gesichtspunkt, wenn er dem gegenüber als den Zweck seiner Schrift bezeichnet, gloriosissimam civitatem Dei defendere adversus eos qui conditori ejus deos suos praeferunt. Genauer: im ersten Teil (Buch 1—10), welcher polemisch, gegen den heidnischen Gottesdienst und die heidnische Theologie sich

richtet, widerlegt Augustin zunächst ad hoc jene Vorwürfe; er führt zuerst aus, das gegenwärtige Unglück habe Rom seinem Sittenverfall zuzuschreiben, dieser aber stamme eben aus dem Götter- d. h. Dämonenkult. Sodann aber wird (Buch 4 u. 5) positiv gezeigt, der Eine Gott allein sei es, der, wie Roms so aller Staaten Geschicke lenke, dieser Eine Gott, der nicht soviel als die Weltseele oder das Fatum sei, sondern der Eine persönliche, allwissende, gerechte und allmächtige, der habe Rom groß werden lassen, um die natürlichen Tugenden der Römer zu belohnen und auch, um in diesen bürgerlichen Tugenden der Römer den Christen ein Vorbild hinzustellen. Wenn also nach Buch 1—5 die Götter schon für das irdische Leben nichts nützen, so vollends (Buch 6—10) nichts für das ewige Leben. Hier verfährt nun Augustin schon viel prinzipieller, er widerlegt Varros Dreiteilung der Götterlehre, die tria genera theologiae, mythicon (fabulosum), physicon (naturale), civile; er zeigt die Nichtigkeit und Abscheulichkeit aller Arten von Göttern, wobei auch die christl. Märtyrerverehrung als etwas völlig anderes, denn die heidnische Anbetung verstorbener, vergötterter Menschen gerechtfertigt wird. Nur dem Einen wahren Gott, dessen Einer Mittler gegenüber den Menschen Christus ist, gebührt Anbetung. — Doch erst der zweite, positive Teil, Buch 11—22, erhebt sich zur vollen Höhe dogmatisch-historischer Beweisführung für die Wahrheit des christlichen Glaubens, wie dieselbe gegeben wird durch Darlegung der Weltgeschichte als der Entwicklung des Gegensatzes zwischen Gottesreich und Weltreich von Anfang bis Ende. In dieser Historiosophie, wie es der neueste Nachahmer Augustins, F. de Rougemont nennt, wird zuerst, Buch 11—14, der Ursprung, sodann, B. 15—18, die Entwicklung, endlich, B. 19—22, das Ziel oder das Resultat der Entwicklung der beiden entgegengesetzten civitates dargethan. Und zwar dies wesentlich geschichtlich an der Hand der Bibel: das Dogmatische ist in die Geschichtsentwicklung verwoben, und in demselben tritt das spezifisch Christliche, namentlich die Christologie, relativ zurück neben den allgemeineren christlich-religiösen Wahrheiten. Einzelne Hauptpunkte sind folgende: 1) die exordia der beiden Reiche ruhen in diversitate angelorum: die Gen. 1 geschiedenen zwei Gebiete „Licht und Finsternis" sind die beiden Engelarten und Engelreiche, wobei aber das böse Reich durchaus nur im Willen des Satans und der Dämonen, sodann, was die Menschen betrifft, in deren Fall seinen Ursprung hat. Was die Lehre von Gott betrifft, so sei nur erinnert an den Nachweis der Abbilder der Dreieinigkeit im Wesen des Menschen (Buch 11, Kap. 21 essentia, scientia et utriusque amor) und in der Dreiteilung der Philosophie in Physik, Logik, Ethik. Die Weltschöpfung betreffend, werden die Fragen über das Verhältnis der Zeit zur Schöpfung (mundus cum tempore Buch 11, Kap. 6), über ewige Welt, Aufeinanderfolge endloser Welten (B. 12, K. 15), in der Lehre vom Menschen z. B. die Frage über die Abstammung von einem Paar u. s. w. behandelt. Das Resultat dieses ersten Abschnitts ist: der irdische Staat ist auf Selbstliebe, der himmlische auf Gottesliebe gegründet. 2) Die Entwicklung beider betreffend, so zeigt Buch 15, wie schon in Adams Nachkommen die beiden sich entgegentreten. Die folgenden Bücher führen dies bis zum Christentum durch. Auf die messianischen Weissagungen wird großes Gewicht gelegt, die Lehre vom Kanon (B. 18, 37 ff.) entwickelt und der Vorzug desselben gegenüber der

heidnischen Weisheit gezeigt. 3) Das Ziel betreffend, so handelt es sich um die Frage nach dem höchsten Gut. Im Gegensatz zu den philosophischen Anschauungen wird als solches die pax oder aeterna vita bestimmt (B. 19, 11): beim irdischen Staat ist das zeitliche Wohlbefinden, im Himmelsstaat der Friede mit Gott das Ziel. Auf Erden sind die Bürger beider Staaten untereinander; das Endgericht scheidet beide für ewig. Im Buch 20, Kap. 7 ff. entwickelt Augustin seine Ansicht vom Millennium u. s. w. Die Lehre vom ewigen Leben und Tod (Höllenqual auch des Leibes) gibt ihm Veranlassung, ausführlich vom Wesen des Wunders zu reden, aus welcher Exposition wir folgende, bedeutungsvolle Sätze (Kap. 8, Buch 21) anfügen: Omnia portenta contra naturam dicimus esse, sed non sunt. Quomodo est enim contra naturam quod Dei voluntate fit, cum voluntas tanti utique conditoris rei cujusque natura sit? Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura. Sicut non fuit impossibile Deo, quas voluit instituere, sic ei non est impossibile, in quidquid voluerit, quas instituit, mutare naturas. Dazu nehme man, was er 10, 12 über den Zweck der von den Gesandten Gottes vollbrachten Wunder sagt: ut Dei unius, in quo sola beata vita est, cultum religionemque commendent; ferner als Singularität eine Äußerung über dämonische Wunder, besonders die transformationes, Verwandlungen von Menschen in Tiere u. dgl., welche an Ausführungen Neuerer, besonders Kreyhers (s. u.), über die organischen Wirkungen der Imagination, psychische Fernwirkung u. s. w. erinnert, nämlich 18, 18: crediderim, phantasticum hominis (nachher heißt es: per imaginem phantasticam) sopitis aut oppressis corporeis hominis sensibus ad aliorum sensum nescio quo ineffabili modo figura corporea posse perduci; phantasticum illud veluti corporatum in alicujus animalis effigie apparet sensibus alienis etc. Doch genug; wenn des Athanasius Apologetik sozusagen feiner, mehr unserer wissenschaftlichen Art sich nähernd verfährt und dem logischen Denken die Anerkennung der christlichen Wahrheit abzuringen versteht, so ist Augustin bei aller Dialektik doch massiver, läßt neben der Logik auch die Phantasie walten, aber er ist großartiger als Athanasius. Er faßt den Gegensatz des Christentums zur Welt umfassender und tiefer; er zwingt den Leser trotz aller Bedenken im einzelnen, die er nicht beseitigt, ja die er vielleicht erweckt und steigert, doch zur Anerkennung im ganzen, weil es eine gewaltige, wuchtige, realistische Gesamtanschauung ist, die er uns vorführt. Fügt man hinzu, daß Augustin selbst mit seinem Leben — vergl. seine Confessiones — eine personifizierte Apologie des Christentums ist (vgl. Roos, s. u.), so ist sein immenser Einfluß begreiflich und das Urteil, das ihn für den größten Apologeten dieses Zeitraums erklärt, nicht unberechtigt.

Thomas v. Aquino will in seiner Summa c. g. veritatem quam fides cath. profitetur manifestare, errores eliminando contrarios. Dazu muß man ad naturalem rationem, die Jedermann anerkennt, recurrere. Nun aber ist diese deficiens in rebus divinis. Doch enthält das Christentum neben Wahrheiten, die ganz über, ja zum Teil gegen die natürliche Vernunft sind, auch solche, die durch diese mehr oder weniger erkannt werden können. Wir vermögen zwar die Gegner nicht positiv convincere; aber wir können, betreffend die Wahrheiten ersterer Art zeigen, daß dieselben der Vernunft nicht wider-

sprechen und können hiedurch exercitium et solatium den Gläubigen verschaffen; was aber die Wahrheiten zweiter Art betrifft, können wir der Gegner rationes solvere und ihnen für unsre Ansicht rationes probabiliones entgegenstellen. Nun führt Thomas in den drei ersten Büchern die Wahrheiten der zweiten Art, und zwar Gott oder die perfectio divinae naturae (B. 1), die Kreatur oder die perfectio potestatis Dei secundum quod est omnium rerum productor et dominus (B. 2), endlich am ausführlichsten ordo creaturarum in Deum sicut in finem (B. 3) vor; im vierten sodann die nur durch Offenbarung erkannten Wahrheiten, Dreieinigkeit Incarnation, Eschatologie u. dgl. Dort also haben wir die allgemein religionsphilosophischen, besonders metaphysischen und psychologischen, auch ethischen, hier die dogmatisch-christlichen Wahrheiten, dort Apologetik, hier Polemik; dort wird aus der Vernunft, namentlich auch Aristoteles, hier aus der h. Schrift argumentiert. Von Einzelnem sei nur angeführt die Betonung Gottes als summum bonum (I, 41) und finis omnium (III, 17), woraus folgt, daß felicitas = contemplatio Dei, videre Deum (III, 37 ff.) ist. Schön ist die Ausführung über den Unterschied der philosophischen und der theologischen Weltbetrachtung II, 4 ff.; jene untersucht die Kreaturen secundum se oder secundum quod hujusmodi sunt, z. B. das Feuer eben als Feuer, diese dagegen sofern in ihnen eine similitudo Dei ist oder in quantum divinam altitudinem repraesentant et in ipsum Deum quoquo modo ordinantur; jene ex propriis rerum causis, diese ex prima causa. Übrigens treten auch schon im dritten Buch rein theologisch-scholastische Fragen auf, z. B. über gratia gratis data und gratum faciens (III, 147 ff.). Und alles wird in ächt scholastischer, begrifflich-definierender Weise besprochen; doch thut im 4. Buch die ausgiebige Verwendung der h. Schrift wohl. Aber so eigentlich den warmen Pulsschlag des Lebens, namentlich des Appells an Herz und Gewissen, an die unmittelbaren religiös-sittlichen Bedürfnisse und Erfahrungen, spürt man selten in dieser Schrift.

4. **Von der Reformation bis Mitte des 17. Jahrhunderts.** Apologetik im strengen Sinn des Worts war nicht die Aufgabe der Reformatoren. Nur nach einer Richtung hin hat Luther Apologie ad hoc, aber wesentlich aggressiver Art, getrieben, nämlich in seinen Schriften über und gegen die Juden („Daß Jesus Christus ein geborener Jude" und „Wie mit den Juden, sie zu bekehren, zu handeln" 1523; „Wider die Sabbather" 1538; „Von den Juden und ihren Lügen" 1543; Schem Hamephoras 1543 u. s. w.). Für die praktische Handhabung der apologetischen oder eigentlich missionierenden Thätigkeit in dieser Beziehung sind namentlich in der zweiten der genannten Schriften prächtige Winke enthalten, namentlich daß man nicht gleich mit der ganzen Dogmatik, sondern mit Milch, mit Anfangswahrheiten kommen solle. Für die Apologetik im weiteren wissenschaftlichen Sinn hat Luther nicht bloß da und dort einzelne wertvolle Winke gegeben, sondern das Prinzip, welches nach unserer Ansicht das einzig richtige ist, klar herausgestellt: dem Lebens- und Heilsbedürfnis des Sünders kommt nur Christus entgegen. Faßt Luther dieses Prinzip mehr von der religiösen, so Melanchthon zugleich von der sittlichen Seite: Christianismus nihil est nisi ejusmodi vita, quae de misericordia Dei certa sit. Efficit enim cognitio misericordiae divinae, ut redametur Deus; efficit, ut nos sponte omnibus creaturis subjiciamus, qui proximi

amor est (Loci, 1521). Es erinnert dies an Luthers bekannten Doppelsatz in der „Freiheit eines Christenmenschen". Der Nachweis, daß es Bestimmung des Menschen ist, ebenso ein Herr aller Dinge, als ein Knecht Aller zu sein, und daß er dieses beides nur ist durch christlichen Glauben und christliche Liebe, ist die beste Apologie des Christentums. Sind so Luther und Melanchthon eins in diesem tiefsten religiös-sittlichen Prinzip, so gehen ihre Wege ziemlich auseinander für die mehr formale Grundfrage der Apologetik, die Stellung der christlichen zur außer- und vorchristlichen Wissenschaft, speziell das Verhältnis von Theologie und Philosophie. Wie Luther über die letztere, besonders Aristoteles urteilte, ist bekannt. Melanchthon blieb Aristoteliker; und wenn die Hauptaufgabe der Apologetik die Gewinnung eines positiv-freundlichen Verhältnis von Christianismus und Humanismus ist, so hat Melanchthon in dieser Beziehung derselben große Dienste geleistet. Ähnlich steht Zwingli, dessen Commentarius de vera et falsa religione übrigens nicht, wie der Titel vermuten ließe, eine Apologetik ist. Noch eher kann man Calvins Institutio, bes. Buch 1 De cognitione Dei creatoris eine solche nennen.

Sehen wir uns nach Männern um, welche ausdrücklich das Geschäft der Verteidigung des Christentums gegen Nichtchristen außerhalb — und gegen Unchristen innerhalb der Kirche sich zur Aufgabe stellen, so kommen in diesem Zeitraum hauptsächlich drei in Betracht, ein Katholik, ein Arminianer und ein Jansenist. Der erste ist Joh. Ludw. Vives mit seinem, dem Papst Paul III. gewidmetem Buch De veritate fidei christianae libri V 1543, der zweite Hugo Grotius, De veritate religionis christianae 1627, der dritte Pascal mit seinen Pensées (1669 nach seinem Tod herausgegeben). Sicher geht unter diesen Pascal am tiefsten, aber es sind nur Fragmente und Aphorismen, kein durchgeführtes System, was wir in seinen Pensées vor uns haben. Unter den beiden andern stehen wir nicht an, Vives die Palme zu reichen. Die folgende Analyse wird zeigen, daß Vives, obgleich dogmatisch durchaus gebunden, mehr echt wissenschaftlich verfährt, als Grotius. Vives handelt in Buch 1 de homine et Deo sive fundamentis totius pietatis, B. 2 de Jesu Christo, B. 3 contra Judaeos, B. 4 contra sectam Mahumetis, B. 5 de praestantia doctrinae christianae. Im ersten geht er aus von der Frage nach dem finis des Menschen. Die vollkommene Antwort hierauf gibt zwar nur die christliche Offenbarung; der Apologet aber hat sich, um mit den Gegnern verhandeln zu können, zu halten an die vetus illa et prima lux, quam homo ingratus naturalem et suam vocat, quasi non etiam a Deo acceperit d. i. die Vernunft. Nunquam vera ratio veritati potest repugnare, freilich ist die veritas immer major quam ratio nostra, superat eam sed non adversatur. Aber ein Unterschied ist zwischen der gefallenen und der durch Christus wiederhergestellten Vernunft; da ist das Verhältnis dieses, daß parit rationem cognita veritas et veritatem confirmat adhibita ratio. Es ist falsch, das lumen fidei und das (wahre) lumen naturae so zu scheiden als ob alia vera sint hoc, falsa illo lumine, alia e contrario. Die ratio infecta et depravata sordibus hat gar kein lumen, aber die lux quam Dominus noster attulit suis bewährt sich an der Vernunft, und so kann diese mit ihren Argumenten zwar nicht canon et norma fidei sein, aber sie kann — und das soll die Apologetik — introductio quaedam (sc. fidei) exteris (den Nichtgläubigen) et qui-

busdam nostrorum stabilimentum geben. Was nun jene Frage nach dem finis betrifft, so ist dieses Ziel des Menschen im Unterschied vom Tier jedenfalls ein überirdisches: der Mensch hat nullum finem in hac vita se dignum: quodsi nec habet in altera, frustra est; non est autem frustra; conditus ergo est ad alteram, ibi est quies et finis et beatitas illius, hier das bene esse, das aber nicht besteht in Thatlosigkeit, sondern in der optima et praestantissima voluntatis actio, und das ist die Liebe. Ihr einzig würdiges Objekt aber ist Gott; also ist finis die conjunctio et fruitio Dei, wie sie vollkommen erst im ewigen Leben stattfindet. — Nun folgt die Lehre von Gott, Schöpfung u. s. w., woraus nur berührt sei was gegen die Ewigkeit der Welt gesagt ist: quam stultum est de mundi creatione ex legibus hujus naturae statuere, quum creatio illa naturam antecesserit! Sehr gut wird auch in Kap. 16 die mikrokosmische Stellung des Menschen geschildert und daraus gefolgert, daß in hominis beatitudine beata redditur tota universitas. — Im zweiten, von Christo handelnden Buch wird die Glaubwürdigkeit der Evangelien trotz ihrer Widersprüche, ihr göttlicher Ursprung bewiesen aus ihrer excellentia, ihrer Einfalt, Reinheit u. s. w.; eine Vergleichung mit Homer, Xenophon u. s. w. beweise, daß hier humanum opus, dort undique relucet ars et consilium Dei (p. 289). Christi Selbstzeugnis betreffend, ist die Stelle zu beachten: homines (z. B. Sokrates u. a.) decet de se modice sentire ac loqui, Deum decet, quis et quantus sit, nos docere; so sei es ganz entsprechend, wenn Jesus von sich amplissima et maxima aussage. Die Wunder betreffend, werden als notae, wornach man wahre und falsche Wunder prüfen könne, angegeben: veritas essentiae, qualitas, modus actionis, causa efficiens, causa movens ante rem, finis. — Ähnlich werden die übrigen Hauptpunkte der Dogmatik durchgesprochen, im dritten Buch contra Judaeos besonders die alttestamentlichen Weissagungen verhandelt. Im ganzen erreichen die folgenden Bücher, von einzelnen prächtigen Stellen abgesehen, nicht die Kraft des ersten.

Hugo Grotius will mit seinem Buch hauptsächlich den Seefahrenden für ihre Mußestunden eine opera utilis und ein Mittel geben, ihre Religion gegenüber Andersgläubigen zu verteidigen und auszubreiten; überhaupt soll es ein certare pro veritate et quidem tali quam ipse animo approbarem sein, was er in demselben übt. Das erste Buch handelt von Gott, Schöpfung, Wunder u. s. w., das zweite von Christo und der Vortrefflichkeit der christlichen Religion, das dritte von der heil. Schrift, Authentie, Glaubwürdigkeit u. s. w., das vierte bis sechste geben die Widerlegung des Heidentums, Judentums und Muhamedanismus. Es seien einzelne besonders charakteristische Aussprüche angeführt. Die Wunder betreffend, so wird einfach auf Gottes Allmacht hingewiesen (I, 13), der auch contra communem naturae ordinem quippe a se constitutum et sibi opificii jure subjectum handeln könne. Für die Wahrheit der alttestamentl. Wunder, besonders bei Stiftung der israelitischen Religion, spreche die Dauer der letzteren. Der Einwand, man sehe ja in der Gegenwart nichts mehr von Wundern, wird dadurch erledigt, daß Gott seine allgemein giltigen Naturgesetze nur excedere könne, cum digna incidisset causa, nämlich die Ausweisung der wahren Religion bei ihrem Ursprung und ihrer Verbreitung als einer neuen. Neque enim — heißt es V, 2

bezeichnend in bezug auf Christi Wunder — potest Deus dogmati per hominem promulgato autoritatem efficacius conciliare quam miraculis editis. Was die Vortrefflichkeit der christlichen Religion betrifft, so wird gut gezeigt, daß nur sie zu dem Ziel der felicitas bringe, wodurch der Mensch Deo quam simillimus redditur (I, 25. 26). Sodann wird auf die praecepta der christlichen Religion hingewiesen (II, 12) als auf opera, quae suapte natura etiam citra praeceptum honestissima sunt; das wichtigste sei die pia fiducia auf Gottes Verheißungen u. dgl. Etwas sonderbar nimmt sich neben diesen tiefergehenden Anschauungen einesteils die Darstellung jenes finis als praemium, andernteils die Art aus, wie die Wunder als Beweismittel beigezogen werden. In ersterer Beziehung wird II, 9 nachgewiesen, wie das Alte Testament wesentlich nur für das Erdenleben bona verheißen, das Heidentum über das ewige Leben nur Zweifel geäußert, die Philosophie gelehrt habe, die virtus sei sibi ipsa praemium. Erst Christus, der ja sich selbst die potestas suprema als praemium errungen habe (II, 18), habe den Seinigen für Seele und Leib die vita aeterna als praemium, als repensatio für ihre Leiden u. s. w. in Aussicht gestellt. Die Wunder aber kommen bei Grotius als wesentlichste Beweismittel für das Christentum, außer in der schon angegebenen Weise, namentlich insofern in Betracht, als er sagt: nur das Für-wahr-erkennen der fama von Christi Wundern könne es bewirkt haben, daß so viele weise Männer der verachteten und gefährlichen christlichen Religion zugefallen seien (II, 4). Also erst durch den Schluß: der, welcher solche gut bezeugte Gottesthaten vollbracht habe, auferstanden sei u. s. w., müsse göttlich sein, kommt man nach Grotius zum Glauben, nicht durch die Heilserfahrung von Christo. Etwas Ähnliches tritt bei den Fragen über die Autorität der hl. Schrift hervor. Nach Grotius muß man die Authentie derjenigen Schriften, die einem bestimmten Verfasser zugeschrieben sind, einfach der Kirche glauben (III, 2); überhaupt macht er nur die argumenta der fides humana geltend, die der fides divina so gut wie nicht. Fügen wir noch hinzu, daß seine eigene dogmatische Stellung in dem Zentralpunkt, der Christologie, keine ganz klare und entschiedene ist — was aber zu entwickeln nicht unsere Aufgabe ist — so wird unser Urteil bestätigt sein, daß Grotius nicht so tief geht wie Vives. Wir vermissen bei ihm vor allem, daß er die innere, sittlich-religiöse Position des Christentums, die Heilserfahrung in Christo gegenüber der Sünde, nicht zur Zentralposition macht. Das ist freilich auch bei Vives nicht in voller Weise der Fall, wohl aber bei Pascal.

Was Pascal in seinen Pensées gewollt, sagt uns eigentlich nur die Vorrede der ersten Ausgabe von Etienne Perier. An der Spitze steht une peinture de l'homme, sa grandeur et sa basesse (s. die berühmten Stellen I, 3 ff. misères de grand seigneur, misères d'un roi dépossédé); diese Schilderung soll begründet werden durch Auseinandersetzung mit der Philosophie, Religionsgeschichte u. s. w., und Untersuchung der biblischen Darstellung vom Menschen. Das zweite Objekt ist dann die Darlegung des remède, wie die Bibel es darstellt als von Gott gegeben. Die alttestamentliche Anschauung von Gott, Wunder, Weissagung u. s. w., dann das N. T., Christi Leben, die Wahrheit der Evangelien u. s. w. sollen mit dem Zweck besprochen werden, pour convaincre que tout cela ne pouvait être l'ouvrage des hommes, daß also im

Christentum die Religion gegeben sei que Dieu est venu-lui-même établir parmi les hommes. Von alldem haben wir nun leider bloße Skizzen und abrupte Gedanken, aus denen wir nur zwei herausheben, welche zeigen, wie umfassend und wie tief zugleich Pascals christliche Erkenntnis ist: Jésus Christ est l'objet de tout et le centre où tout tend; qui le connaît, connaît la raison de toutes choses. Ceux qui s'égarent, ne s'égarent que manque de voir une de ces deux choses. On peut bien connaître Dieu sans sa misère et sa misère sans Dieu; mais on ne peut connaître Jésus Christ sans connaître tout ensemble, et Dieu et sa misère (X, 2). Toute la foi consiste en Jésus Christ et en Adam et toute la morale en la concupiscence et en la grace (24, 4). Wir haben in Pascal einen durchgeführten Versuch, christlich wirklich zu philosophieren, so daß das spezifisch Christliche durchaus festgehalten, und über dem wahrhaft frommen Innesein im Heilszentrum der freibeherrschende Blick in die Zielstrebigkeit des Universums auf Christum hin nicht nur nicht getrübt, sondern geschärft ist. Nirgends ist es dogmatische Gebundenheit und Befangenheit, was aus ihm spricht; lebensmäßige Erfassung und mathematisch exaktes, verstandesmäßiges Durchdenken des Christentums geht in fast unerreichter Weise Hand in Hand und macht seine Penseés selbst in dieser fragmentarischen Gestalt zu einer der größten Apologien.

5. **Von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis zur neuesten Zeit.** Der Kampf um das Christentum wird nun ein ganz prinzipieller. Die auf dem Boden der Christenheit selbst auftretende Philosophie zwingt, die letzten Grundfragen ins Auge zu fassen. Vernunft und Glaube, Religion überhaupt, sodann Religion (natürliche Religion) und Christentum treten in offene Spannung zu einander; und was die alten Apologeten als selbstverständlichen Besitz innegehabt, müssen die neueren, die wie ihre Gegner Kinder ihrer Zeit sind, mit großem Kraftaufwand erst erobern, die Erkenntnis und Anerkenntnis, daß der Glaube die höchste Vernunft, das Christentum die Eine Religion ist. Je nachdem aber in dem Geschäft der Ineinsbildung der genannten beiden Faktoren das Gewicht auf den einen oder andern gelegt wird, nähert sich entweder die Apologetik ihren Gegnern so sehr, daß sie, faktisch wie diese die Vernunft als die Meisterin anerkennend, vom Glauben mehr oder weniger Wesentliches preisgibt, respective wenigstens das eigentliche Zentrum und das Spezifische des christlichen Glaubens nicht genug hervorhebt; oder der Unterschied von Glauben und Wissen wird (faktisch freilich oft nur in thesi) so gespannt, das Spezifische des Glaubens, sonderlich des christlichen Glaubens so premiert, daß ein bedenklicher Dualismus zwischen Theologie und sonstiger Wissenschaft zu entstehen droht. Das erstere bildet die Charakteristik der älteren Phase der Apologetik unseres Zeitraums, die mit Kant einerseits, Schleiermacher andererseits aufhört. Das letztere, die Gefahr des Dualismus und der Versuch derselben zu entrinnen, ist großenteils das Charakteristische der neueren Apologetik, Religionsphilosophie, Fundamentaldogmatik u. s. w.

a. Die zu bekämpfenden Gegner jener ersteren Phase stellt hauptsächlich der Deismus und Naturalismus in England und Frankreich. Von der besonders durch Baco zur Anerkennung gebrachten Scheidung des christlichen Offenbarungsgebiets, auf welchem ganz die Autorität herrscht, und des allge-

meinen Gebiets des Wissens, auf welchem die von der Empirie geleitete Vernunft herrscht, schritt der Deismus weiter zu der Forderung, daß auch auf jenem Gebiet nur geglaubt werden dürfe, was der gesunde Menschenverstand beweisen kann und was sich der eudämonistisch gedachten Naturbestimmung des Menschen als entsprechend ausweist. So fällt nicht bloß das Mysteriöse im Christentum, das zunächst bloß auf die Seite gestellt war, ganz dahin (Toland), sondern das Christliche gilt nur noch, soweit es identisch ist mit der natürlichen Religion, the gospel a republication of the religion of nature. Die Religion aber besteht in Übung der aus dem Verhältnis von Gott und Mensch folgenden Pflichten, eben daher our religion must always be the same; if god is unchangeable, our duty to him must be so too (Tindal, s. bei Gaß III, S. 344). Das Resultat ist natürlich Leugnung aller positiven Religion und zuletzt die Herrschaft nicht der natürlichen Religion, sondern des Naturalismus, Sensualismus, und Materialismus, wie ihn die französischen Encyklopädisten verkündigen. — Gegenüber dem Deismus treten nun in England eine ganze Menge von Apologeten auf, deren Schriften in einzelnem zum Teil Ausgezeichnetes leisten, in der Hauptsache aber dadurch dem Gegner von vorneherein zu viel einräumen, daß sie das Christentum eben auch wesentlich mit Vernunftgründen zu stützen versuchen und sein eigentümliches Wesen doch nicht im Zentrum fassen. Das Christentum bringt für sie doch eigentlich zu dem, was in der Naturreligion liegt, nur das hinzu, daß es eine autoritative, durch Wunder und Weissagung bestätigte Veranstaltung Gottes zu demselben Zweck ist, den die Naturreligion verfolgt. Der eigentlich entscheidende Punkt, das Heils- und ewige Lebensbedürfnis des Sünders und damit die innere lebendige Anknüpfung jenes Supranaturalen, jener Veranstaltung Gottes, an dieses Bedürfnis wird nicht gehörig ins Zentrum gestellt. Und so wird der Rationalismus doch nicht in der Tiefe überwunden. Wir nehmen als Muster dieser Apologetik Butler, The analogy of religion natural and revealed to the constitution and course of nature, 1736. Butler will statt aprioristischer Konstruktion einfach die Erfahrung fragen, die wirkliche Naturordnung. Mit dieser das moralische System und unsere religiöse Anschauung vergleichend will er zeigen, daß diese beiden Ordnungen, die natürliche und die moralisch-religiöse, nach Einem Muster gleichsam gearbeitet, denselben Gesetzen folgend und aus Einerlei göttlicher Anordnung entsprungen sind. Statt nun aber, wie man hienach erwarten könnte, auf Grund dieses Nachweises positiv und spekulativ das eine große Lebenssystem Gottes in seinen Gesetzen, seiner Entwicklung, seinen Zielen zu entwerfen — etwa wie es ein Oetinger ex idea vitae versucht hat —, statt dessen beschränkt er sich auf einfache Analogieschlüsse, die, wie er wohl weiß, bloß Wahrscheinlichkeit geben. Ja er faßt die ganze Sache wesentlich von der negativen Seite und sagt: gemäß jener Analogie können gegen die Naturordnung, die doch niemand bestreitet dieselben Einwände gemacht werden, wie gegen die sittlich-religiöse Ordnung — ist doch the mystery as great in nature as in Christianity —, und schon damit ist die Unrichtigkeit solcher Einwände bewiesen (vgl. seine eigenen Ausführungen, in denen er die Schwachheit seiner Methode fühlt, II, 8). Seine Schrift zerfällt in zwei Teile: 1) von der natürlichen, 2) von der geoffenbarten Religion.

Sehr gut geht er im ersten von des Menschen Bestimmung zu einem künftigen Leben aus, weist aus dem Wesen und Leben der Seele die Forderung ewigen Lebens nach, faßt sodann — und dies ist wieder bezeichnend — die Weltregierung Gottes wesentlich als ein System von Lohn und Strafe. Da nun alles hierauf abgesehen ist, so muß — vgl. Kant — dieser Plan der Weltregierung auch zu einem endlichen Ziel kommen. Und so ist die analogy der gegenwärtigen, freilich nicht vollkommen die gerechte Vergeltung bringenden Weltordnung mit der von unserm Glauben postulierten künftigen vollkommenen Vergeltungsordnung bewiesen. Diese teleologische Weltanschauung stellt B. in I, 6 in interessanter Ausführung der Weltanschauung der Notwendigkeit, dem Fatalismus entgegen, und schließt dann den ersten Teil mit dem Satz, daß die Religion es ist, die uns das Motiv zu demjenigen Verhalten liefert, kraft dessen wir Lohn erwarten dürfen. So ist also der Eudämonismus nichts weniger als überwunden. Im zweiten Teil nun hat Butler die Aufgabe, die sich all jene Apologeten stellten, die Unentbehrlichkeit und Erweisbarkeit gerade des Christentums zu erhärten. Wozu noch dieses, da doch die natürliche Religion und Sittlichkeit schon das Nötige bietet? Zunächst ist das Christentum die Wiederherstellung und Bekanntmachung, die republication (vgl. oben Tindal) der natürlichen Religion; aber es ist noch mehr als das, es ist die Offenbarung einer speziellen Veranstaltung der göttlichen Vorsehung zur Wiederherstellung und Rettung des Menschengeschlechts. Sofort wird nun aber dieser zentral-wichtige Satz, wobei Butler einfach die kirchliche Lehre voraussetzt, nach der subjektiven Seite dahin gewendet, das Verhältnis der christlichen zur natürlichen Religion sei dies, daß die letztere Ehrfurcht gegen Gott den Vater, jene Ehrfurcht gegen den Sohn und Geist sei. So ist es eben doch ein bloß autoritatives Verhältnis, das Butler im Christentum kennt. Und auch was er II, 5 über Christus als Mittler, die Versöhnung u. s. w. sagt, gibt keine tieferen Erkenntnisse, so schön er auch hier z. B. für die Idee des stellvertretenden Leidens auf die analogy, d. h. darauf aufmerksam macht, daß auch im System, im Organismus des natürlichen Lebens das Eintreten des einen Glieds für die andern, das Mitleiden u. s. w. ein anerkannter Faktor sei. Wodurch wird denn aber jene Bedeutung des Christentums bewiesen? Einmal und in erster Linie, durch die Wunder und die Erfüllung der Weissagungen; gut weist Butler auf das Selbstzeugnis Pauli hin, daß er Wunderthäter sei. Sodann aber kommt zu diesem speziellen und direkten Beweis der allgemeine; ihn liefert die Wirkung des Christentums. Hier geht nun Butler wirklich tiefer: der praktische Einfluß einer Religion, sagte er, ist das Entscheidende; jene theoretischen Beweise können nur die Ungereimtheit der Einwände aufzeigen, die positive Verbindlichkeit einer Religion kann nur vom praktischen, moralischen System aus erwiesen werden.

An den englischen reihen wir einen französischen Apologeten des vorigen Jahrhdts., Bonnet, hauptsächlich mit seinen Recherches philosophiques sur les preuves du Christianisme, 1770. Die Position, von der Bonnet ausgeht, ist eine ähnliche, wie die von Butler, er weist in der nature de l'homme einerseits die destination future, Unsterblichkeit u. s. w., andererseits aber auch das nach, daß die Natur selbst, les lumières de la raison nicht können certitude de l'état futur geben. Diese können wir nur von dem auteur de

l'homme erlangen. Auf diesen schließen wir ätiologisch und teleologisch, namentlich aus der Natur und ihren Gesetzen; denn diese sind nur simples effets, et des effets supposent une cause. Nun gehören zu diesen Naturgesetzen auch les lois de mon être; kraft dieser ist uns einesteils einwohnend l'amour du bonheur, diese ist das universelle Prinzip aller menschlichen Handlungen, anderntteils zeigt mir meine Vernunft im Blick auf mein jetziges Leben, daß ich, ein être perfectible à l'indéfini, auf Erden diese meine Bestimmung, das Glück nicht erreiche. Indem ich mich nun bestrebe, Gewißheit über die Erlangung desselben in der Zukunft zu erlangen, erkenne ich Gott als den gütigen und weisen Gesetzgeber, dessen Sprache eben jene Naturgesetze sind (vgl. die Deduktion des Ursprungs der Religion bei Kaftan). Aber eine ganz sichere Gewißheit kommt nur dann zu stand, wenn dieser législateur in besonderer Weise d. i. in modification des lois de la nature zu uns spricht, und das geschieht durch die Wunder. Diese sollen uns les plus fortes preuves de l'état futur, le plus cher objet de nos désirs geben. Die Deuter des langage particulier, welches Gott durch die Wunder spricht, sind die von ihm erwählten témoins, besonders der Eine envoyé, Christus. Für diesen und alle Zeugen sind die Wunder la lettre de créance, und le but de la mission de cet envoyé sera de mettre en évidence la vie et l'immortalité. Was aber das Wesen des Wunders betrifft, so entwickelt Bonnet eine eigene scharfsinnige Wundertheorie, die manchmal an Rothe erinnert. Wunder sind nicht suspension, aber dispensation ou direction des lois de la nature, welche letztere in ihrem letzten höchsten Grund immer dieselben bleiben; die Wunder sind renfermés dans la sphère des lois de la nature vermöge einer ewigen göttlichen préordination, welche les modes ou les qualités des choses, des corps et des âmes so eingerichtet hat, daß eine combinaison de choses ganz anderer Art, eine dispensation particulière de l'ordre ordinaire stattfinden kann, renfermée dans cette grande chaine qui lie le passée au présent, le présent à l'avenir, l'avenir à l'éternité (S. 147). Der sein sollende Widerspruch mit dem gewöhnlichen Naturlauf ist keine contradiction, sondern bloße diversité, die Wunder wollen ja ausdrücklich nicht dem cours ordinaire folgen, sondern der Intervention des allmächtigen Gottes, der aber von Anfang den Weltlauf als durch Wunder modifizierbar eingerichtet hat, ihr Dasein verdanken. Daß aber ein Ereignis ein Wunder ist und was es bedeutet, das sagt uns le témoignage, la déposition des témoins ou interprètes. Es wird deren Charakter untersucht, die Herrlichkeit der Evangelien wird schön geschildert; vgl. den Satz S. 227: au moins si l'on invente, invente-t-on ainsi? Einzelnes aus denselben, besonders die Auferstehung, sodann Pauli Leben, Schriften, Moral u. s. w. wird besprochen. Für die Auferstehung Christi beachte man den Satz, S. 270: sie ist nicht un fait isolé, mais le maitre chainon d'une chaine de faits de même genre et d'une multitude d'autres faits de tout genre, qui deviendront tous absolument inexplicables, si le premier fait était supposé faux. Nachdem hierauf die Widersprüche, die Frage über Authentie, Varianten u. s. w. besprochen, legt Bonnet die Lehre Christi und der Apostel dar, die l'empreinte indélébile de la sagesse adorable an sich trägt, besonders durch das Prinzip der Liebe. Sodann die Wirkungen des Christentums, die révolution, die es hervorgebracht und die doch

une raison suffisante haben müsse; das aber könne nur dadurch sein, daß le législateur de la nature a parlé, les nations l'ont écouté et l'univers a reconnu son maître (S. 411). Alle diese preuves des Christentums, die externes wie die internes, bilden un tout unique, ein großes System, das allerdings keine démonstration, wohl aber einesteils moralische Gewißheit, andernteils in theoretischer Beziehung eine solche probabilité gibt, daß mit der Verwerfung derselben die besten Regeln der Logik und die allgemeinen Maximen der Vernunft auch aufgegeben werden müßten (p. 477).

In Deutschland ist, jedoch nicht zum Besten der Theologie und besonders der Apologetik, der Gegensatz zwischen Philosophie und Theologie, von einzelnen extremen Vertretern abgesehen, im vorigen Jahrhundert kein so tiefgehender gewesen, wie in England und Frankreich. Die Leibnitz-Wolf'sche Philosophie läßt im wesentlichen den Dualismus von Vernunft- und Offenbarungswahrheit stehen und produziert selbst eine Art von Apologetik für die natürliche Religion, ohne diese in Gegensatz zur geoffenbarten zu stellen oder letztere ausdrücklich in ersterer aufheben zu wollen. So in Leibnitz Theodicee, in Wolf's Vernünft. Gedanken von Gott, und seiner Theologia naturalis 1736. Indem nun aber gesagt wird, daß die Offenbarungswahrheiten, obgleich nicht aus der Vernunft geboren, doch mit dieser übereinstimmen müssen, und zwar nicht so, wie wir es z. B. bei Vives gefunden haben, daß die Offenbarung ihrerseits die wahre Vernunft produziert, sondern so, daß die Vernunft so wie sie ist die Offenbarungswahrheit zu bestätigen hat, wird eben doch auch hier die letztere etwas Demonstrierbares und, soweit sie das nicht ist, in ihrer Bedeutung lädiert. Was das Christentum eigentlich ist, sein soll und sein darf, muß sich seine Wissenschaft doch dann von einer nicht spezifisch ihm angehörigen, sondern allgemeinen Philosophie sagen lassen. Und aus der Wolf'schen Philosophie geht daher ebenso sehr — namentlich mit Hilfe der biblischen Kritik (Semler) — der Rationalismus, das deutsche gemäßigte Pendant zum englischen Deismus und Naturalismus, wie der Supranaturalismus hervor. Läuft der erstere in eudämonistische Popularphilosophie aus, deren sein sollende Apologetik das Christentum höchstens vom Nützlichkeitsstandpunkt aus rechtfertigen kann, vgl. z. B. Steinbart, Glückseligkeitslehre des Christenthums 1778, so geht der letztere größtenteils d. h. wo er nicht mit der gleich zu nennenden biblischen Richtung sich verbindet, in Demonstrationen auf, die das Lebenszentrum des Christentums entweder nicht kennen oder von demselben das eine und andere preisgeben. In großartiger Weise stellt Lessing ein allgemein religiös-sittliches, geschichtlich-apologetisches Prinzip auf in der Idee der Erziehung des Menschengeschlechts durch Gott; aber gerade das specificum der christlichen Offenbarung, ihres Zwecks und Charakters erkennt er nicht. — So können wir die wahren Apologien des echten Christentums unmöglich da suchen, wo mehr oder weniger verschämt dieses Abhängigkeitsverhältnis der Theologie von der Philosophie herrscht, sondern nur da wo das Christentum aus sich selbst in seinem spezifischen Wesen erkannt wird. Dies ist im vorigen Jahrhundert am reinsten bei denjenigen theologischen Richtungen der Fall, welche entweder einfach praktisches Christentum treiben und dieses auch schriftlich den nach Wahrheit und Leben Verlangenden nahe bringen —

der Pietismus, mag man sonst zu ihm sich stellen wie man wolle, ist eine bedeutendere Apologie des Christentums gewesen, als vieles Wissenschaftliche, weil er eben den Lebenskern des Christentums erkennt und geltend macht — oder welche die biblische Wahrheit zu eruieren und darzustellen für die erste Aufgabe der Theologie hielten. Dies die apologetische Bedeutung namentlich Bengels und seiner Schule, aus der Ph. M. Hahn am relativ reinsten, Ötinger vermischt mit mystisch-kabbalistischen Ideen die biblische Wahrheit in ein System zu bringen wußte, letzterer aber auch mit seiner Betonung des sensus communis als des Organs für die „Weisheit auf der Gasse" ein wichtiges Prinzip für die subjektive Seite der Apologetik hervorhob. Noch mehr als diesen Männern gegenüber muß sich die Geschichte der wissenschaftlich-theologischen Apologetik auf die bloße Nennung von Namen beschränken, wie Hamann, Lavater, Claudius, auch Haller mit seinen „Briefen über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung." Selbst Herder mit seinen einflußreichen Anregungen für besseres, aber wesentlich humanistisch-ästhetisches Verständnis des Christentums, namentlich des A. T.s, kommt für unsre Wissenschaft nur mittelbar in Betracht. Unter den im engeren Sinn wissenschaftlichen Theologen hat keiner die biblische Wahrheit ohne Konzession an die Zeitphilosophie apologetisch dargestellt; doch verdient Kleuker, der übrigens auch schon Kant voraussetzt und berücksichtigt, eine ehrenvolle Nennung und etwas eingehendere Besprechung. In seiner „Neuen Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christentums, wie der Offenbarung überhaupt" (1787) stellt er den Satz oben an, daß das Christentum als wahr erkennbar sein müsse. Das hat nach ihm nicht dadurch zu geschehen, daß man sich mit einer anmaßenden Vernunft auf Einen Boden stellt und das Christentum von seiten seiner Übereinstimmung mit den Lehren der Vernunftreligion der Vernunft empfehlen will; das Christentum ist, was es ist, lediglich als göttliche Offenbarung. Eine solche braucht der Mensch, das ist zu zeigen an der necessitas a parte egentis. Daß aber gerade das Christentum diese Offenbarung ist und was somit seine wahre Natur ist, zeigt die Apologetik 1) durch Beleuchtung des Verhältnisses der innern und äußern Beweise. Mit Recht betont Kleuker hier einesteils den Erfahrungsbeweis, welchen nur der macht, der thut, was Christus sagt, andernteils aber die Notwendigkeit, daß die so erfahrene göttliche Wahrheit durch Thatsachen der höchsten Autorität gesichert sein müsse (S. 99). Ohne das ist der Subjektivismus Meister; das Christentum ist nicht sowohl als heilsame Philosophie, wie als Anstalt göttlicher Erziehung und Staatsweisheit zu betrachten, Und das Innere, das Moralische und das Thatsächliche steht nicht, wie Semler u. s. w. meinen, in zufälligem, sondern in innerem wesentlichem Zusammenhang. 2) So ist der Hauptbeweis herzunehmen aus der Natur der christlichen Lehre selbst. Diese kann aber unmöglich aus der Vernunft deduziert werden, ihr Eigentümliches besteht ja in einer thätigen und bestimmten Erklärung Gottes über seinen Beschluß in Absicht unsres gesamten Daseins, in jenem geoffenbarten μυστήριον vom Reich Gottes. Der Beweis aber, daß eine solche göttliche Bekanntmachung vorliegt, ist die ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως, deren Zeichen 3) Wunder und Weissagungen sind. Hier finden sich goldene Aussprüche über die unentbehrliche Bedeutung der Wun-

der, namentlich der Auferstehung, überhaupt des evangelischen Lebensbildes Christi. „Wenn die Wunder des Neuen Testaments falsch sind, dann ist auch seine Lehre falsch; denn die Apostel wurden erst Botschafter von Christo, nachdem sie seine Auferstehung geschaut" (S. 271). „Reden und Thaten Jesu haben Einen Quell und Eine Grundkraft" (S. 292); „ohne die Wahrheit der Geschichte des Lebens Jesu gibt es kein Evangelium" (S. 298) u. s. w. Kleuker setzt sich auch mit Bonnets Wundertheorie ausführlich auseinander. Betreffend die Weissagungen gibt er eine, noch heute sehr beachtenswerte Theorie über das Wesen derselben verglichen mit Mantik, heidnischer Divination u. s. w. (S. 500 ff.). 4) Ächtheit, Glaubwürdigkeit und eigentümlicher Inhalt des Neuen Testaments wird untersucht, um seine Göttlichkeit zu erhärten, und sodann wird ein Schluß gezogen auf die richtige Lehre der christlichen Religionstheorie. Hier unterscheidet er die kirchlichen Dogmen von der biblischen Lehre, äußert sich über jene sehr reserviert und stellt — hier nun ein echter Supranaturalist des vorigen Jahrhunderts, der an die Tiefe Bengel'scher oder gar Ötinger'scher Anschauungen weit nicht hinanreicht — als Summe der biblischen Wahrheit (II, S. 234) den Satz hin: „Es gibt einen Gott, der sich des menschlichen Geschlechts auf die eigenste Weise dadurch angenommen hat, daß er sie über ihre moralische Bestimmung, ihre Verbindung mit einer unsichtbaren ewigen Welt belehren ließ." Die Fassung des Christentums als modus cognoscendi et colendi Deum ist also nicht überwunden, aber der Inhalt dieser Fassung wird nicht aus der Vernunft, auch nicht dem Dogma, sondern der h. Schrift zu gewinnen gesucht.

b. Erst die mit Kant begonnene Entwicklung der Philosophie zwang die Theologie zur tiefsten Besinnung auf sich selbst und brachte mittelbar der Apologetik dadurch Gewinn, daß sie nötigte, die prinzipielle und fundamentale Frage, was denn das spezifische Wesen des Christentums als solchen ist ernstlich vorzunehmen. So wird in gewissem Sinn nun die Religionsphilosophie mit ihrer Hilfswissenschaft, der Religionsgeschichte, die Grundlage der Apologetik, und das, was früher die Thätigkeit der letzteren fast absorbierte, die Abweisung einzelner Angriffe auf das Christentum, wird nun entweder in mehr oder weniger populäre „Apologien" verwiesen, oder es wird zu einer bloßen Anwendung der religionsphilosophischen Untersuchungen. Ein Gewinn ist jedenfalls das „daß" der Erkenntnis, daß das Christentum ein spezifisches Lebensgut ist. Aber in betreff der Frage „was" nun dieses Spezifische ist und noch mehr, „wie" dasselbe erkannt wird, wird (noch heute) der Philosophie viel zu viel eingeräumt. Bei Kant kann man ein Doppeltes statuieren, womit er dem Christentum seine Stellung anzuweisen sucht; inwiefern beides zusammenhängt, ist nicht unsre Aufgabe genauer darzuthun. Von der einen und anderen Seite aus nähert er sich doch noch ganz jener, von uns bei den englischen Bekämpfern sowohl als Verteidigern gefundenen Anschauung von der republication of the religion of nature, sofern er das Christentum als Offenbarung unter die Kategorie der Introduktion der reinen Vernunftwahrheit bringt; dies seine formale Bestimmung. Auf der andern Seite, inhaltlich betrachtet, ist ihm jede Religion, so auch die christliche, nur die Erfüllung des Sittengesetzes als göttlichen Gebots. Also doch eben auch das Humane, Allgemeinsittliche ist der eigentliche Wert des Christlichen. Nur wird im Unterschied

von jenen Theorien das absolute, autonome Sittengesetz, nicht etwas Eudämonistisches, zum δός μοι που στῶ, und die theoretische Vernunft wird ihrer Stellung als der Einen Richterin und Entscheiderin enthoben. Nicht die theoretische, nur die praktische Vernunft mit ihren Postulaten führt auf Gott und das Christentum; das eigentliche Wesen des letzteren muß somit durch Untersuchung des Sittengesetzes, des kategorischen Imperativs und der hierauf ruhenden Stellung des Menschen in der Welt gewonnen werden. Christus ist das Vernunftideal, die Erlösung Aufnahme desselben in die Maximen. Der (sittliche) Subjektivismus ist es also, was als Erkenntnisquelle des Christentums zu gelten hat. — Ganz ebenso subjektivistisch wird das Wesen der Religion und des Christentums gewonnen in der Schleiermacherschen Theologie. Das Gefühl der absoluten Abhängigkeit ist Religion; dasselbe als durch den Gegensatz von Sünde und Gnade bestimmt oder so, wie es durch Jesus von Nazaret geworden ist, ist das Christentum. Niemand kann leugnen, daß auf diese Weise, sowohl von Kantscher als Schleiermacherscher Position aus, eine christliche Apologetik möglich wird. Selbständig, als eigentliches Lebensgebiet, steht sowohl die sittliche Erfahrung mit ihrer Erhabenheit in der Gebundenheit an das Sittengesetz, als auch die religöse Erfahrung mit ihrer Teilnahme an Christi Seligkeit und Heiligkeit da gegenüber aller Welterfahrung, welche von der sonstigen Wissenschaft bearbeitet wird. Wie unbezahlbar vollends das eine oder andere Heureka, wenn dadurch all die bitterbösen Schwierigkeiten zwar nicht überwunden, aber einfach für nicht existierend deklariert werden können, welche sonst die weltliche Wissenschaft mit ihrer Leugnung eines persönlichen Gottes, ihrer Wunderleugnung, ihrer Kritik der biblischen Schriften, der Offenbarungsgeschichte, des Lebens Jesu, vollends des kirchlichen Dogmas u. s. w. den Apologeten bereitet hat! Alles hieran, was nicht dem ganz unmittelbaren Gebiet jener sittlichen und religiösen Erfahrung angehört, geht ja nach dieser These die Theologie und Apologetik gar nichts an, mag es auch zu den Vorstellungen Jesu und der Apostel gehört haben. Ja manches, was die Welterkenntnis leugnen muß, wie das Wunder, das kann durch die Zauberformeln der religiös-sittlichen Erfahrung wieder ins Leben gerufen werden, wobei man die Frage, wie die Sache objektiv sich verhält, hübsch ruhig auf sich liegen läßt. Kommt es ja doch auch bei Christo gar nicht darauf an, ob er wirklich, objektiv, metaphysisch Gott ist; wenn er es nur für uns nach unserer Erfahrung ist, ja wenn nur die Gemeinde Ihm ihre eigene Gottheit zudediziert, so ist das religiöse Interesse befriedigt. — Selbstverständlich ist aber, daß das, was man nach der Geschichte unserer Wissenschaft als Apologetik erwartet und was wir darunter verstehen, auf diese Weise nicht herauskommt. Was Christentum ist, bestimmt hier nicht die Bibel, sondern das sittliche und religiöse Gefühl. Und vollends wenn bis dahin die Apologeten gemeint haben, die kirchliche Lehre verteidigen zu sollen, so ist bei dieser Anschauung davon keine Rede. Gerade das, was sonst den eigentlichsten und konkreten Inhalt der Apologetik ausgemacht hat, bleibt hier mehr oder weniger auf der Seite liegen, ja wird sehr oft in Übereinstimmung mit den Sätzen der Gegner des positiven Christentums erledigt. Es liegt in dieser Theologie, die man als den rechten Flügel der sogen. liberalen Richtung bezeichnen kann, eine eigentümliche, teils positive, teils negative Weiterbildung

jener durch die Leibniz-Wolf'sche Philosophie und Theologie eingeführten dualistischen Anschauung vor: eine positive, insofern eben wieder ein Dualismus, der zwischen der Theologie, die nur mit der religiös-sittlichen Erfahrung zu schaffen hat, und der sonstigen Wissenschaft aufgerichtet wird; eine negative insofern, als jenem ersten Gebiet diejenige Objektivität, welche ihm die Wolf'sche Anschauung für Geschichte und Dogma belassen hatte, genommen und seine Geltung ganz von der subjektiven Erfahrung des Subjekts, resp. der Gemeinde hergeleitet wird. — Für die Apologetik im engeren Sinn hat die durch Kant und Schleiermacher eröffnete Bahn, abgesehen von des letzteren Andeutungen in der Darstellung des theologischen Studiums und in der Glaubenslehre, in der ersten Zeit mehr nur mittelbare Bedeutung gehabt, sofern die Bearbeiter der Apologetik unter dem Einfluß des einen oder anderen standen. Erst die neuere Zeit hat mit der Erneuerung des Kantianismus, welche übrigens mehr als sie gesteht zugleich die Schleiermacherschen Einflüsse zeigt, sowie mit der Basierung des religiösen und christlichen Gebiets auf die im Sittengesetz gegebene Erhabenheit über die Welt und Beherrschung der Welt, wie sie die Grundlage der Ritschl'schen Theologie ist, einige Werke hervorgebracht, welche insofern Apologetiken genannt werden können, als sie die Fundamentalfragen in dem beschriebenen Sinn zu lösen suchen. Das Bedeutendste ist Herrmann: „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen". Auch Kaftan, der seine Schrift „Das Wesen der christlichen Religion" zusammen mit einem zu erwartenden zweiten Band „Die Wahrheit der christlichen Religion" selbst als Apologetik bezeichnet, gehört hieher insofern, als er die Religion für eine durchaus praktische Angelegenheit des menschlichen Geistes bezeichnet. Er weicht aber ganz von der geschilderten Anschauung ab und kehrt in gewissem Sinn zum Eudämonismus zurück, als nach ihm die Basis der Religion nicht die sittliche Erhabenheit u. s. w., sondern das Glücks- oder Lebensbedürfnis des Menschen sein soll. — Allein noch so viele Dekrete alt- und neu-Kant'scher und Schleiermacher'scher Theologie vermögen nicht, das Verlangen nach einheitlicher und objektive Wahrheit bietender Gesamterkenntnis vom Zentrum des Christentums aus, also auch das Verlangen nach Rechtfertigung der einen Wahrheit des Christentums vor der Wissenschaft überhaupt, aus den Herzen und Köpfen derer wegzuschaffen, denen Christus die Wahrheit ist. Dies um so weniger, als die neue Zeit ein Sturmlaufen gegen das, was die Kirche bisher für Christentum hielt, ja gegen Christentum und Religion überhaupt hervorgebracht hat, wie es in höherem Grad auch die ersten Jahrhunderte nicht geschaut haben. Der Kampf zeigt ein doppeltes Gesicht. Auf der einen Seite wird er geführt im Namen eines geläutert sein sollenden Christentums gegen die alte, überlebte Form des Christentums, im Namen der echten Religion gegen die Kirche und ihr Dogma, im Namen der Versöhnung von Christentum und moderner Kultur gegen den sein sollenden Glaubenszwang. Und auch aus der Ritschl'schen Schule werden neuester Zeit Stimmen laut, die, wie Bender, Verweltlichung des Christentums als die eigentlich reformatorische Ansicht und Forderung proklamieren. Man kann die Vertreter dieser Anschauung den linken Flügel der sogenannten liberalen Theologie nennen; ihre Waffen liefert hauptsächlich die Kritik der Geschichte und Urkunden des Christentums. Soweit dabei von seiten dieser

Gegner wirklich noch ernstlich etwas, was sie für echtes Christentum halten, zu gewinnen, ja selbst gegenüber „den Ganzen", den direkt Widerchristlichen zu verteidigen gesucht wird, also dieser linke Flügel dem rechten sich nähert, so weit ist es mehr Polemik, als Apologetik, was ihnen gegenüber die Vertreter der kirchlichen Auffassung des Christentums zu treiben haben. Aber wo die Vertreter einer christlichen und theologischen „Richtung" so gar oft, manchmal fast wörtlich sich mit dem berühren, was alte heidnische Gegner des Christentums, z. B. ein Celsus vorgebracht, da wird ihnen gegenüber die Grenze von Polemik und Apologetik eine sehr fließende. Denn sehr fließend ist eben vielfach die Grenze zwischen dieser Gegnerschaft, welche im Namen eines sein sollenden geläuterten Christentums oder einer zu erfindenden modernen christlichen Kulturreligion gegen das Christentum der Kirche streitet, und zwischen denjenigen Gegnern, welche sich für dezidierte Nichtchristen oder gar Widerchristen erklären. Wenn aus den Reihen der ersteren sich Stimmen hören lassen, welche eine lebendige Kombination von Christentum und Buddhismus als Zukunftsreligion proklamieren, so ist doch der Schritt nicht mehr groß zu der Forderung, den Buddhismus an die Stelle des Christentums zu setzen, oder zu dem offenen, die zweite Reihe der Gegner bezeichnenden Bekenntnis eines Strauß: „Christen sind wir jedenfalls nicht mehr". Diese „wir" aber sind kurzgesagt die echten modernen Kulturmenschen, und die eine Quelle all jenes Sturmlaufens gegen das, was die Kirche bisher für Christentum gehalten hat, ist der moderne Zeitgeist. Und dessen wissenschaftlichen Verkündiger, Produzenten zugleich wie Produkte desselben, liefert die moderne Weltanschauung, wie sie einesteils durch die Entwicklung der spekulativen Philosophie zum Pantheismus und Materialismus, andernteils durch die Entwicklung der zur Weltmacht gewordenen Naturwissenschaft zur aposkopiologischen und atheistischen Naturphilosophie sich ausgebildet hat, wie sie eben letztlich nicht auf wissenschaftlichen Forschungen, sondern auf der Willens- und Lebensrichtung der modernen Menschheit ruht. Was sich mit Vorliebe die moderne Bildung nennt, in deren Namen Strauß schon in der Dogmatik (II, S. 625) das Dogma für „die Anschauung des idiotischen Bewußtseins" erklärt hat, das ist nichts anderes, als neues, heute wie einst als Weisheit sich brüstendes Heidentum. Am treffendsten hat Ehrenfeuchter das Verhältnis der modernen und der christlichen Weltanschauung geschildert: es handelt sich um den Gegensatz des Selbstlebens und des Gotteslebens der Menschheit, den Gegensatz des Weltreiches ohne Gott und des Reiches Gottes, der heidnischen und der neutestamentlichen Anschauung. Was im vorigen Jahrhundert das dualistische Nebeneinander von Vernunft und Naturreligion und Offenbarungsreligion war, das ist zuerst zum Gegensatz beider geworden; dann ist auf der einen Seite die Religion gestrichen und die bloße Natur und Vernunft, der bloße Humanismus und Kosmismus stehen geblieben, und dieser steht letztlich mit dem Christentum überhaupt jeder wirklich religiösen Lebensanschauung gegenüber.

So handelt es sich für die Apologeten neuerer Zeit vor allem um Erkenntnis des tiefen, prinzipiellen und totalen, keine Kompromisse gestattenden Gegensatzes der Anschauungen. Keine Apologetik ist mehr möglich ohne prinzipielle Klarstellung der Grundbegriffe „Religion und Offenbarung", sodann

„christliche Offenbarung" u. s. f. Und schon die älteren apologetischen Werke dieser neuesten Periode, von Sack (1829), Drey (1838) u. a. arbeiten hiefür vor. Unsre Zeit nun hat eine ganze Menge apologetischer Schriften hervorgebracht, und bezeichnend ist, daß, wie die Gegner, so die Verteidiger großenteils für den weiteren Kreis arbeiten und das, was sie für die Eine Wahrheit halten, mehr oder weniger zu popularisieren suchen. Erinnert sei in dieser Beziehung hauptsächlich an die Schriften von Luthardt, Düsterdieck, Christlieb, Zezschwitz u. a.; auch diese mehr oder weniger populär gehaltenen Werke unterscheiden sich von den alten Apologien dadurch, daß sie nicht bloß ad hoc geschrieben sind, sondern (das eine mehr, das andere weniger), prinzipiell das Ganze zu erfassen suchen. Daneben stehen aber bedeutende, eigentlich wissenschaftliche Systeme der Verteidigung, hauptsächlich Delitzsch (1869), Baumstark (1872), Ebrard (1874), sowie die Schriften und Abhandlungen über die allgemeine Bedeutung und Aufgabe der Apologetik (s. § 1; neuestens besonders Steude). Ferner die Prolegomena oder Fundamentalteile der Dogmatik, welche eignen apologetischen Schriften gleich zu achten sind, z. B. Kahnis, besonders Dorner (Pisteologie), neuestens Kähler; desgl. solche besondere Schriften, die sozusagen apologetisch der Dogmatik den Weg bahnen sollen, wie Beck's Propädeutik, sodann Rothe „zur Dogmatik", Frank, System der christlichen Gewißheit, Wörner, Grundwahrheiten u. s. w. Besonders brennende einzelne Fragen der Gegenwart werden, und zwar ebenfalls in prinzipiell-systematischer Weise, in einer Reihe apologetischer Werke behandelt, von denen nur die von Zöckler, sowie Kreyhers origineller, aber freilich gewagter Versuch der Wunderapologie genannt seien. Dazu kommen monographische Gegenschriften gegen einzelne Angriffe, so besonders gegen Strauß, Hartmann, die Vertreter des Materialismus u. s. w. In eigentümlicher Weise hat Augustins Idee der civitas Dei erneuert F. de Rougemont, ist aber nicht über die geschichtliche Entwicklung der Historiosophie d. h. der religionsphilosophischen Anschauungen von Ur an bis jetzt hinausgekommen. Speziell der Apologetik dient die von Zöckler, Grau und Brachmann herausgegebene Zeitschrift „Beweis des Glaubens". — Alle diese Werke wollen das Christentum der Kirche als das echte Christentum und dieses als die absolute Religion erweisen, sie müssen also Apologetik und Kritik der Lehre des Unglaubens vereinigen. Dabei variieren sie sehr einmal in der Art und in dem Maß, wie sie das Christentum der Kirche nicht bloß nach seinen wesentlichen Grundanschauungen, sondern auch nach der Fassung, welche ihnen die Kirche in ihrem Dogma u. s. w. gegeben hat, als die Eine Wahrheit festhalten und erweisen zu können glauben. Je nach der Stellung zu dieser Frage können auch manche dieser modernen Apologeten nicht bloß in einzelnem, z. B. in Fragen der Kritik und selbst der dogmatischen Feststellung, sich jenem rechten Flügel der sogen. liberalen Theologie nähern, sondern kann auch in der Grundforderung, der Versöhnung von Christentum und moderner Kulturanschauung, ein ziemliches Einverständnis mit liberalen Anschauungen herauskommen. Sodann aber variieren diese Theologen unter sich bedeutend in dem Ausgangspunkte der ganzen Untersuchung, in der Frage was als die entscheidende Quelle und Norm der Darstellung der Religion und des Christentums anzuschauen sei. Von derjenigen

Anschauung, die entweder der Bibel und nur ihr oder der Lehre der Kirche diese Stellung anweist, zu derjenigen, welche nach Schleiermacher dem subjektiven Bewußtsein die entscheidende Stimme zuerkennt, ist ein ziemlich weiter Weg, der auch die materielle Bestimmung dessen beeinflußt, was als echt christlich zu gelten hat. Es finden so viel Nuancen, Übergänge und Kombinationen statt, daß es unmöglich ist, in der Kürze diese Varietäten genauer zu charakterisieren. Den wichtigsten derselben werden wir in der Darstellung der Apologetik selbst begegnen. Hier wird auch — vgl. übrigens schon § 1 — unsere eigene Stellung zu den geschilderten verschiedenen Ansichten von selbst deutlich werden.

Tzschirner, Geschichte der Apologetik. Mit Vorrede von Reinhard. 1805.
K. Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie. 5 BB., 1861 ff. (streng katholisch; aber reichhaltig und instruktiv).
Haan, Geschichte der Vertheidigung des Christentums. Leitfaden für Studierende und Belehrungsschrift für Gebildete u. s. w. 1882 (sehr unkritisch; fast unbrauchbar).

Otto, Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi, tom. I—IX. (3. Aufl. 1867 ff. für Band I—V).
Migne, Patrologiae cursus completus, Paris 1844 ff. Ders. Démonstrations évangéliques (reiche Sammlung v. Texten ält. u. neuerer Apologien).
Schmidt, Origenes und Augustin als Apologeten (JDW. f. deutsche Theol. 1862. 1863).
Burk, Die apologetische Thätigkeit der alten Kirche (Beweis d. Gl. 1865. 1866).
Harnack, A., Die Überlieferung der griech. Apolog. des 2. Jahrh. im Mittelalter, Lpz. 1882.
Hauck, Tertullians Leben u. Schriften. 1877; vgl. Leonhardi, Die apolog. Grundgedanken Tertullians, Leipzig 1883.
Arnobius adv. nationes ll. VII (neueste Ausg. von Reifferscheidt, Wien 1875).
Vgl. für die einzelnen apologetischen Schriftsteller der Alten Kirche auch die betr. Artikel in PRE., die deutschen Ausgaben in der Bibliothek der Kirchenväter von Reithmayr, Thalhofer u. s. w. Zu Origenes bes. Keim, Celsus wahres Wort, 1873. Ferner E. de Pressensé, Histoire des trois premiers siècles. Deuxième série: La grande lutte du christianisme contre le paganisme. 1. u. 2. Paris 1861. Uhlhorn, Kampf des Christenthums mit dem Heidenthum (3. A. 1878). — Wichtig auch Roos, Augustin u. Luther. Ein historisch-apologetischer Versuch. Gütersloh 1876.
Eusebius Caesareens., Προπαρασκευὴ εὐαγγελικὴ (Praeparatio evang.) und ἀπόδειξις εὐαγγελικὴ (Demonstratio ev.), ed. Par. 1628.
Theodoret, Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων, De evang. veritatis ex Graecorum atque gentium philosophia cognitione sive de graecarum affectionum curatione. ed. Antwerp. 1540.
Johannes Damascenus, Πηγὴ γνώσεως, ed. Par. 1712. — Langen, Johannes v. D., eine patrist. Monogr. 1879.

P. Abälard, Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum. Cons. op. II.
Raymundus Martini, Pugio fidei und Capistrum Jud. s. PRE.[2] XII, S. 546.
Raymundus Lullus, Schriften gegen den Averroismus s. PRE.[2] IX, S. 31.
Petrus Venerabilis, Tractatus contra Judaeos und Contra nefandam sectam Saracenorum s. PRE.[2] XI, S. 542.
Thomas Aq., Summa cath. fidei contra gentiles, ed. Rom. 1570. Auch die Epistola de Judaeis, sowie Contra errores Graecorum, Saracenorum u. s. w. Vgl. überhaupt K. Werner, Der h. Thomas v. Aquino, 3 Bde., 1858 f.

Wijnmalen, Hugo de Groot als Verdediger des Christend., etc. Utrecht 1869.
L. Vives (zitiert nach der Basler Ausgabe 1544), Hugo Grotius (zit. nach der A. v. Clericus 1718), Pascal (nach der A. v. Hachette 1858).
Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik, bes. Band III.
Kübel, Artikel Rationalismus u. Supranaturalismus in PRE.[2] XII.
Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, bes. S. 487 ff., 684 ff.
Haller, Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung (1858 von Auberlen neu herausgegeben).
Lardner, The credibility of the gospel history, 1741; deutsch 1749.

Butler, Analogy u. s. w.; in deutscher Übersetzung: Bestätigung der natürlichen und geoffenbarten Religion aus ihrer Gleichförmigkeit mit der Einrichtung und dem ordentlichen Lauf der Natur. Leipzig 1756.
Bonnet, Contemplation de la Nature, 1764; Palingénésie, 1764; Recherches etc. Gen. 1770.
Kleuker, Neue Prüfung u. s. w., 4 Teile in 2 Bänden, Riga 1794.

Sack, Christliche Apologetik, 2. Aufl. Hamburg 1841.
Drey, Die Apologetik als wissensch. Nachw. der Göttlichkeit des Christenth. 1838 (kath.).
Zöckler, Theologia naturalis, 1860. — Urgeschichte der Erde und der Menschen, 1868. — Geschichte der Beziehungen zwischen der Theologie und Naturwissenschaft, 2 BB. 1877. — Lehre v. Urstand d. Menschen, 1879. — Gottes Zeugen im Reich der Natur, 2 BB. 1881.
Luthardt, Apologet. Vorträge 1) über die Grundwahrheiten des Christenthums, 10. Aufl., 1883; 2) die Heilswahrheiten, 5. A. 1883; 3) die Moral des Christenthums, 3. Aufl., 1881; 4) die modernen Weltanschauungen 1880.
Düsterdieck, Apologetische Beiträge, Göttingen 1865—1872.
F. L. Steinmeyer, Apologet. Beiträge, 4 Tle. 1866—73 (vgl. Hdb. I, 543).
v. Zezschwitz, Zur Apologie des Christenthums nach Geschichte und Lehre, Leipz. 1866.
Delitzsch, System der christl. Apologetik. Leipz. 1869.
Beck, Einleitung in das System der christl. Lehre, 2. Aufl. Stuttgart 1870.
Frank, System der christlichen Gewißheit (vgl. o., S. 42).
Christlieb, Moderne Zweifel am christlichen Glauben, 2. Aufl. 1870. — Die besten Methoden der Bekämpfung des modernen Unglaubens, Gütersl. 1874.
Baumstark, Christliche Apologetik auf anthropol. Grundlage. 2 BB. Frankfurt 1872—79.
Wörner, Die Grundwahrheiten des biblischen Christenthums, Stuttgart 1873.
Kahnis, Die luth. Dogmatik historisch-genetisch dargestellt, 2. A. 1874.
Ebrard, Apologetik. Wissenschaftl. Rechtfertigung des Christenth. 2 Bde. Gütersl. 1874; 2. Aufl. 1878 f.
Rougemont, Les deux cités. La philos. de l'histoire aux diff. âges de l'humanité. Par. 1874.
Kreyher, Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens u. die bibl. Wunder. Stuttg. 1880.
Dorner u. Kähler in B. I ihrer dogm. Systeme (oben, S. 40).
R. Frank, Die chr. Wahrheit für d. Verständniß der Gegenwart dargestellt in Vorträgen. Berlin 1884.
G. P. Fisher (Prof. am Yale-Coll., N.Amerika), The grounds of theistic and christian belief. Lond. 1884.

(Anonym), Der christliche Glaube und die menschliche Freiheit. Erster Teil. Präliminarien. 2. Aufl. Gotha 1878. [Diese bedeutende Schrift eines Laien ist leider bis jetzt nicht über die Präliminarien hinaus gediehen].
Herrmann, Die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, Halle 1879.
Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion. Basel 1881. Ders., Die Predigt des Evang. im modernen Geistesleben, 1879.
Gegenüber Strauß (Die christl. Glaubenslehre in ihrer geschichtl. Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft, 1840. 1841., und: Der alte und der neue Glaube 1872, 11. Aufl. 1881) bes. Ehrenfeuchter, Christentum und moderne Weltanschauung, Göttingen 1876; H. Ulrici, Der Philosoph Strauß 2c., Halle 1873. — Hamberger, Christentum und moderne Cultur, Erlangen 1863.
Gegen Hartmann (Philos. des Unbewußten; Selbstzersetzung des Christentums u. s. w.) vgl. als neueste Gegenschrift bes. A. Schütz, Philosophie u. Christentum, Stuttg. 1884.
Wider Bender (Reformation und Kirchenthum. Akademische Festrede zum Lutherjubiläum 1883) vgl. die Gegenschriften von Christlieb, Krüger, Bärthold u. a.

Zu den bedeutenderen kathol. Apologeten neuester Zeit gehören:
F. H. Reusch (Prof. in Bonn, jetzt Altkath.), Bibel u. Natur, Vorless. 2c. Bonn 1862. 4. verm. Aufl. 1876.
C. H. Bosen, Das Christentum u. die Einsprüche seiner Gegner. Eine Apologetik f. Gebildete. 3. Aufl. 1870.
F. Hettinger, Apologie des Christenth., 1863; 5. A. 1875 ff. — Lehrb. der Fundamentaltheologie oder Apologetik. 2 Tle. 1879.
Nicolas, Philos. Studien über das Christenth. Aus d. Französ. 5. Aufl. 1872.
Abbé Moigno, Les splendeurs de la foi. Par. 1880.
Baunard, La foi et ses victoires dans le siècle présent. 2 vols. Par. 1883 f.

3. Die Anordnung des Stoffes und die Methode.

a. Nach § 1 hat die Apologetik zu ihrer einen Voraussetzung, wie zum beseelenden Zentrum ihrer Ausführungen die Erkenntnis, daß das Christentum nach seinem genuinen und spezifischen Charakter die gottgegebene Botschaft des ewigen Lebens für die Sünder ist, daß in ihm, d. h. in dem, den dieses Evangelium verkündigt, in Christo, die Gotteskraft erschienen ist, Sünder selig zu machen. Diese Kraft aber legitimiert sich an all denen, welche jene Botschaft vernehmen, deswegen weil das dadurch präsentierte ewige Leben die spezifische Bestimmung des Menschen ist. Diese Legitimation, diese Selbstrechtfertigung des Christentums an denen, die sein Wort vernehmen, stellt die Apologetik dar. In ihrer Darstellung des Christentums selbst aber — dies ist die zweite Voraussetzung — weiß und bekennt sie sich durchaus an das Neue Testament gebunden. Da nun dieses die christliche Wahrheit nicht in Gestalt von Begriffen, sondern in der Form des Lebenszeugnisses der Anschauung gibt, so ist die wissenschaftliche, besonders die dogmatische und die kirchlich-symbolische Arbeit unentbehrlich. Sie erst setzt diese Anschauungen in Begriffe, in wissenschaftliche Sätze oder Dogmen um. Und der der Kirche angehörende Apologet muß von der weitern Voraussetzung ausgehen, daß die von der Kirche gegebene Formulierung der Wahrheit die relativ adäquateste ist. Objekt seiner Arbeit aber ist nicht diese Formulierung, sondern die Sache selbst, die vom Neuen Testament bezeugte Lebenswahrheit, und von jener Formulierung nur das, was mit diesem Lebenscharakter des Christentums — namentlich im Gegensatz zu andern, ebenfalls christlich sein wollenden, in Wahrheit aber nicht echt christlichen Auffassungen — unmittelbar zusammenhängt.

Nun ist in der oben vorangestellten Definition des Christentums dreierlei enthalten, was wir mit neutestamentlichen Ausdrücken, zugleich erinnernd an die drei Hauptlehrbegriffe des synoptischen, paulinischen und johanneischen Typus, folgendermaßen kurz bezeichnen können. Das Christentum ist Evangelium vom Reich Gottes, es ist die Predigt von Jesu Christo als dem Sünderheiland, es ist das Wort Gottes und als solches φῶς καὶ ἀλήθεια. Mit dem ersten Satz ist gegeben, daß im Christentum das göttliche ewige Leben dargeboten ist, das an sich Gott eigen, also an sich transscendent ist, für welches aber der Mensch bestimmt und angelegt ist. Dies, also die christliche Anschauung von Gott als der Lebensbestimmung des Menschen entsprechend nachzuweisen ist die Aufgabe des ersten Teils. Mit dem zweiten Satz ist ausgesprochen, daß in Christo Heil gegeben ist gegenüber der Sünde, Erlösung, deren der Mensch absolut bedürftig, aber auch fähig ist. Dieses Bedürfnis, aber auch seine Befriedigung in Jesu weist der zweite Teil nach. Der dritte Satz faßt den Bestand des Christentums ins Auge, zeigt, wie und womit jenes Leben und Heil uns sich präsentiert und darbietet, nämlich im Offenbarungs- und Geisteswort der heil. Schrift, resp. in der Kirche. Neben dem Leben- und Heilsbedürfnis ist so vor allem das Wahrheitsbedürfnis des Menschen befriedigt, und dies weist der dritte Teil nach.

b. Die Methode aber, wie die Lebenskraft des Christentums nach diesen drei Seiten zu erweisen ist, bestimmt sich nach drei Gesichtspunkten: zuerst

wird jedesmal heuristisch-analytisch die jeweilige Grundanschauung so dargestellt, wie dem betreffenden Bedürfnis der Menschennatur der betreffende Anspruch des Christentums entgegenkommt. Sodann wird anthitetisch zu zeigen gesucht, daß andere Religionen, resp. unchristliche Weltanschauungen u. s. w. dieses Bedürfnis nicht befriedigen, obgleich sie es voraussetzen und zu befriedigen versuchen. Endlich wird thetisch und kritisch dargestellt, in welcher Weise die betreffende Lebensanschauung des Christentums in den einzelnen Wahrheiten im Gegensatz zu den gegenüberstehenden Irrtümern und Bedenken sich auseinanderlegt. Für all das aber, namentlich je für den ersten Abschnitt ist die entscheidende Grundfrage die: aus welcher Quelle oder nach welchem Zeugnis die Schilderung des betreffenden Bedürfnisses der Menschennatur zu entnehmen sei? In gewissem Sinn können wir uns mit dem Satz einverstanden erklären, den fast alle modernen Apologetiker aufstellen, daß die Anthropologie diese Quelle sei. So sagt Baumstark (I, S. V): „Religion und Christentum können nicht anders begründet werden als durch Zurückgehen auf die Thatsachen unseres Selbstbewußtseins; nur die empirische Methode kann die Apologetik zum Ziel führen.“ Noch stärker Ebrard (I, S. 7): „Zu ihrer Aufgabe darf die Apologetik keine der Offenbarung und Theologie entnommenen Axiome mitbringen, sondern nur auf die im Menschen als solchem vorhandenen Thatsachen des Selbst- und Weltbewußtseins und natürlichen Wissens rekurrieren.“ Es kehrt in diesen Sätzen in echt moderner Weise das wieder, was die älteren Apologetiker, z. B. Vives, über die beherrschende Stellung der Vernunft gesagt haben. Je nachdem aber jene Sätze, besonders der Ebrards, verstanden werden, können wir nur sagen, daß sie eine, wenn auch liebenswürdige und wohlgemeinte, doch sehr starke Selbsttäuschung enthalten. Dem Theologen ist es einfach unmöglich, auf alle Axiome der Offenbarung u. s. w. zu verzichten. Und wenn er noch so bewandert ist in der Naturwissenschaft, die eigentlichen d. h. nichttheologischen Vertreter der letzteren glaubens ihm doch nicht, daß er unbefangen ist. Und noch mehr: es ist eine Täuschung, zu meinen, durch eine bloße „aller Axiome der Offenbarung“ sich entschlagende Anthropologie könne die Theologie erwiesen werden. Nein, die Theologie, wenigstens die positive und biblische, soll nur (vgl. oben S. 193 ff.) unumwunden gestehen, daß auch ihre anthropologische Anschauung nach ihrem eigentlichen Zentrum von ihrem Glaubensstandpunkt, von der Bibel mindestens stark influiert, — wir gehen weiter und sagen geradezu: beherrscht ist; vollends daß die Antwort, die sie auf die Fragen oder Bedürfnisse des Menschen durch Darlegung der christlichen Lehre gibt, ihr eine durchaus gegebene, von der Bibel gegebene, nicht aus uns, auch nicht aus unserer religiösen Erfahrung entnommene ist. Sie soll offen gestehen, daß ihr Wissen seinem wesentlichen Gehalt nach Produkt ihres Glaubens ist. Damit ist freilich auch gegeben, was man ebenfalls nicht leugnen oder vertuschen soll, daß die Weisheit Gottes gegenüber der Weisheit der Welt Thorheit ist und bleibt. Aber, wie Frank sagt (I, S. 76 ff.): es ist Logik in dieser Thorheit. Oder vielmehr sagen wir: da die Adressaten der Apologetik nach unserer Ansicht nicht die dezidierten Un- und Widerchristen, sondern die noch für Lebenswahrheit empfänglichen Menschen sind, so sucht sie für diese allerdings zu erweisen, daß die vom Bibelglauben aus gebildete

Anschauung sich an der Empirie und an einer richtigen Naturwissenschaft bestätigt. Wesentlich richtig bestimmt auch Delitzsch (S. 34) die Sache, obgleich er zu viel schon thetische Entwicklung der christl. Idee vorausschickt: „Wir zerlegen die Idee des Christentums in ihre einzelnen Momente und führen den Beweis, daß diese Idee in der Totalität ihrer Momente, deren eins das andere erfordert, sich mit dem religiös-sittlichen Inhalt menschlichen Bewußtseins und Sehnens zusammenschließt und allen entgegenstehenden Religionen und Philosophien gegenüber sich als Widerlegung und zugleich als die Wahrheit aller ausweist." — Unsere Position steht in der Mitte zwischen den dargelegten, entgegengesetzten Methoden. Unser jedesmaliger erster, heuristischer Abschnitt sucht das betreffende Bedürfnis, resp. die betreffende Anlage der Menschennatur, oder das Zeugnis der Erfahrung anthropologisch, aber von derjenigen Anthropologie aus, die wir gemäß der Bibel für die richtige halten, und zunächst nur im allgemeinen zu entwickeln, d. h. nach demjenigen, was als zentrale, entscheidende Grundforderung sich ergibt. Erst im antithetischen und thetischen Teil wird dann gezeigt, wie sich im einzelnen hienach die biblisch-christliche und die widerchristliche Anschauung gegenübersteht und wie nur jene als Lebenswahrheit sich erweist.

Erster Teil der Apologetik.

4. Nachweis der christlichen Anschauung von Gott als allein dem Lebensbedürfnis des Menschen entsprechend.

I. **Die Grundanschauung vom Menschen und von Gott (Religion).** *1.* Allen Religionen und allen Weisheitssystemen, überhaupt allen Menschen, welche befähigt und gewillt sind, über ihr innerstes Wesen, über das nachzudenken, was sie zum Menschen macht, ist gemeinsam die Ahnung oder die Erkenntnis, daß in ganz spezifischer, eigen- und einzigartiger Weise im Menschen vereinigt ist Abhängigkeit und Freiheit, Gebundenheit um und um, Sich-bestimmt-finden von außerhalb seiner Selbstverfügung liegenden Agentien, und doch Ungebundenheit oder vielmehr Sich-selbst-bestimmen kraft einer in letzter Instanz geheimnisvollen innern, nur uns selbst gehörigen Macht unserer selbst über uns selbst mitten in jener Gebundenheit. Man kann dieses Ineinander, diese Polarität von Abhängigkeit und Freiheit auf die verschiedenste Weise erklären, kann die eine oder andere Seite leugnen, also für bloßen Schein erklären; das daß dieser doppelseitigen Erfahrung, und wenn sie nach der einen oder andern Richtung hin bloße Einbildung wäre, leugnet niemand. Suchen wir jenes Ineinander von Abhängigkeit und Freiheit näher zu analysieren, so finden wir in betreff der ersteren, daß sie keineswegs etwa bloß dem angehört, was man die Naturseite unseres Wesens nennt im Unterschied von der geistigen Seite, der dann die Freiheit ausschließlich zuzuweisen wäre. Es ist gar nicht an dem, daß wir nur als sinnliche Wesen so, wie wir es den übrigen Geschöpfen zuschreiben, an den sogenannten Naturzusammenhang gekettet wären, daß wir nur vermöge unserer Leiblichkeit eben auch, wie alle andern Weltexistenzen, ein Produkt des das Weltleben beherrschenden physisch-

chemischen Prozesses wären. Nein, jene Abhängigkeit, jenes unbedingte Bestimmtsein erfahren wir gerade, und zwar am tiefsten und unwiderstehlichsten, im innersten, von dem sogenannten Naturprozeß am meisten gelösten, diesem gegenüber uns ganz frei erscheinenden Heiligtum unseres Menschseins, eben in der Sphäre, welche wir als die des Geistes uns wesentlich unter dem Pol der Freiheit sich bewegend denken. Mag man die Thatsache des Gewissens erklären wie man will, unbedingt deutlich ist, daß wir mit ihm in unserem Innersten bestimmt, daß wir abhängig sind von einer über, resp. gegen uns stehenden Macht. Ja auch unser Selbstbewußtsein selber, unsere Vernunft, unser Denken, unser Wille mit all seiner Freiheit —, im letzten Grund ist das alles nicht bloß an sich ein uns Gegebenes, es gehört ja zu unserer Naturausrüstung, sondern auch die Funktionen all dieser Kräfte, jede, wenn noch so sehr erst durch unsern Entschluß hervorgerufene und durch unsere Zielsetzung bestimmte Thätigkeit derselben, sie ist vielfach, wenn nicht allseitig, mindestens in ihrer stofflichen Bestimmtheit von außerhalb unserer liegenden Einflüssen abhängig. Und doch haben all diese Einflüsse nur die stets neue Setzung und Bestätigung, ja Erhöhung unserer Freiheit zum Resultat. Wir fühlen uns bestimmt, um uns selbst zu bestimmen; was wir sind, sind wir nur, um zu handeln.. Und erst wenn wir aus jenem Bestimmtsein heraus uns selbst bestimmt oder gehandelt haben und dadurch das sind, was wir sind, erst dann fühlen wir uns wahrhaftig als Menschen, als seiend was wir unserem Wesen gemäß sein sollen. Und dieses unser Handeln, es hat zum Objekt einesteils eben die Welt, von welcher wir als Naturwesen abhängig sind, anderenteils eben uns selbst, die doch sich als von einer über uns stehenden Macht bestimmt finden. Sogar unsere Körperlichkeit wird ganz wesentlich beeinflußt durch das, was wir selbst aus uns machen. Ist doch das Ziel dieses Handelns ein Bilden der Welt und unserer selbst nach uns selbst, nach Zielen, wie sie nur kraft unserer innersten Selbstbestimmung, die zugleich Bestimmtsein und Bestimmtwerden ist, gesetzt werden. So ist unser Wesen und Leben, von außen und innen betrachtet, ein geheimnisvoller Kreislauf von Bestimmtsein und Sich-selbst-bestimmen.

Was wir nun bisher beschrieben haben, das ist nicht etwa eine erst durch Reflexion uns gewordene Erkenntnis über uns selbst, sondern es ist unmittelbare Erfahrung, die an und für sich zu unserm innersten Sein und Selbstbewußtsein gehört. Es handelt sich nicht bloß um eine Bestimmheit unseres Selbstbewußtseins neben andern, geschweige um ein Stück unseres Weltbewußtseins als solchen; es ist vielmehr — darin wird Schleiermacher immer Recht behalten — unser Selbstbewußtsein selbst, das mit seinem unmittelbaren Sein auch jene doppelseitige und doch einheitliche Erfahrung in sich selbst hat. Besondere Augenblicke aber treten je und je in unserem Leben ein, wo dieses Gefühl sonderlich lebhaft sich aufdrängt. Da ist es auf der einen Seite ein Gefühl neben andern, ein einzelnes, das sich anderem einzelnen, was den Inhalt unseres Selbstbewußtseins bildet, neben- oder auch entgegenstellt. Aber andererseits gerade in solchen Momenten, die wir die religiösen nennen, also in den Momenten der Andacht oder auch der höchsten Gewissenserregung, erkennen wir am allerdeutlichsten, daß dieses Gefühl etwas ganz spezifisch von allen andern sich unterscheidendes, und zwar deswegen ist, weil es

ein absolut zentrales ist. Es ist das Lebensgefühl selbst, aber das Gefühl eines Lebens, wie es unserer gesamten übrigen Erfahrung fremd ist und wie es doch an sich die Forderung enthält, das gesamte übrige Leben ihm unterzuordnen, ein Gefühl, das mein Ich als Ich und als ganzes Ich absolut in Anspruch nimmt. Wenn Kaftan das religiöse Gefühl dem natürlichen Leben zuweist und die sogenannten natürlichen Werturteile, den Anspruch des Menschen auf Güter für den Ursprung der Religion hält (cf. Bonnet, ob. S. 218), und wenn die Ritschlsche Theologie vielmehr den sittlichen Werturteilen diese Stellung zuweist, so ist beides einseitig. Gegen die letztere Anschauung scheint uns Schleiermachers bekannte Deduktion immer noch giltig zu sein. Die erstere, eudämonistisch-diesseitige Anschauung aber scheint uns zu verkennen, daß das Leben, das ich in der Religion fühle, gerade als ein spezifisch von allem anderen Lebensgefühl sich unterscheidendes unmittelbar sich beglaubigt. Nicht erst, wie Kaftan will, das Gefühl der Unsicherheit des irdischen Lebens mit seinen Gütern — was ja erst ein sehr vermitteltes Gefühl ist —, das Erfahrungsbewußtsein von den Schranken des eigenen Vermögens, das Leben mit seinen Gütern sich zu sichern, oder die Inkongruenz zwischen den Bedürfnissen des Menschen und ihrer Befriedigung erzeugt den religiösen Trieb, das Verlangen nach Leben über die Welt hinaus u. s. w. Da wäre es eine leichte und doch letztlich von meiner Reflexion abhängige Sache, fromm zu werden. Nein, sondern das ewige Leben selbst d. h. das Leben der absoluten Lebensmacht selbst unmittelbar ist es, was in jener Erfahrung sich mir als das bezeugt, das mir spezifisch angehört und dem ich spezifisch angehöre. Auch die materiale Bestimmung, Schleiermachers „absolutes Abhängigkeitsgefühl" im Unterschied von allen andern Abhängigkeits- und Freiheitsgefühlen, muß im Recht bleiben; aber sie ist nicht vollständig und tiefgehend genug. Mindestens ist hiebei einmal die Gefahr, das Verhältnis wesentlich physisch zu fassen, nicht genug vermieden. Es ist doch sicher nicht bloß und nicht in erster Linie physische „Abhängigkeit", die ich hier fühle, sondern ganz wesentlich sittliche Abhängigkeit, wie die Thatsache des Gewissens zeigt, es ist also ein mich bestimmt und getrieben finden von einer absoluten Macht. Und sodann andererseits, ganz unmittelbar fühle ich zugleich diese Macht als mir in sich das Leben garantierend und anbietend; sie wirft mich sozusagen vor sich dazu nieder, um mich sofort zu sich zu erheben und in sich mit Lebensglück zu erfüllen. Die beiden Momente, die wir dann in der Reflexion als das Moment göttlicher Heiligkeit und Seligkeit erkennen, sie sind schon in der religiösen Urerfahrung eins, obgleich selbstverständlich je nach der Beschaffenheit des Menschen das eine oder andere zurücktreten kann. Leben im Vollsinn des Wortes, ein Leben wie es sonst in nichts von außen oder innen an mich herantritt, ist es, was in der religiösen Erfahrung sich mir kundgibt. Ein Odem umspielt, eine Luft umweht mich, wie ich selbst und die Welt sie gar nicht sonst haben und kennen; eine Luft, in welcher mir dem Erdenmenschen einesteils bang und anderenteils doch unsagbar wohl zu Mut wird, von welcher ich mir jedenfalls sagen muß, daß mir da wohl sein kann und soll. Es ist Heimatluft, die mich hier umweht — vielleicht ein der Heimat entlaufenes Kind —; weil es aber eine andere Luft ist, als die ich sonst auf Erden, im Zeitleben einatme,

nennen wir dieses Leben das überirdische, himmlische, ewige Leben; vgl. die schönen Worte von Vives über den finis hominis, oben S. 212. Es ist nur die unmittelbare, erste Genesis der Religion, zu deren Beschreibung wir im Gesagten einen Beitrag gegeben zu haben glauben, nicht die effektiv gewordene Religion = Religiosität selbst; denn diese hängt erst davon ab, ob ich jene mir also sich aufdrängende Erfahrung bejahe, die absolute Lebensmacht, die sich so mir zu fühlen gibt, anerkenne, jene Heimatluft als solche innerlich poniere. Ein Punkt, den leider Schleiermacher ignoriert hat, wenn er meint, deßwegen weil sie alle jene Erfahrung machen, seien auch alle Menschen religiös. Doch haben wir hier nicht weiter auf diesen Punkt einzugehen. Wir konstatieren: die Macht ewigen absoluten Lebens erfahre ich als Mensch in meinem innersten Bewußtsein, die unmittelbare Wirkung ist teils Scheu vor derselben, was sich dann mir bei Reflexion über die Sache als unmittelbares Gefühl der mir überwältigend sich bezeugenden Allmacht und Heiligkeit zu erkennen gibt, teils Befriedigung in dieser Erfahrung, was ich beim Reflektieren als das Gefühl der mich in sich beseeligenden Liebe erkenne. Wenn nun in all dem diejenige Erfahrung vorliegt, die so ganz eigentlich mit unserm innersten, eigensten Selbstbewußtsein eins ist, so müssen wir das spezifische Wesen des Menschen eben in der Angelegtheit auf diese Erfahrung erkennen. Das was man die religiöse Anlage nennt (genauer wäre „religiös-sittlich", wie aus dem Gesagten hervorgeht) muß das Zentrum des Menschseins und Menschenlebens ausmachen. Und, wie man nun das im einzelnen fasse: ewigen Lebens bedürftig und ewigen Lebens fähig zu sein mitten in dem, daß er ein Erdengeschöpf ist, das ist die Signatur des Menschen. Und diesem Bedürfnis und dieser Befähigung muß eine Möglichkeit, eine Darbietung ihrer Befriedigung entsprechen. In der religiösen Erfahrung selbst unmittelbar liegt ja einesteils die Weckung dieses Bedürfnisses, anderenteils der Reiz, die dargebotene Möglichkeit der Befriedigung anzunehmen, mindestens der Antrieb, eine solche zu suchen. Wir sagen also mit Augustin: inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te (vgl. Akt. 17, 27) und mit F. de Rougemont (S. 609): „Qui dit l'homme, dit foi en Dieu; la foi est le dernier fond de notre être, le foyer de notre âme, la vie de notre vie."

2. Im Bisherigen war von Gott noch nicht ausdrücklich die Rede. Aber jene Lebensmacht, die sich mir in der religiösen Erfahrung bezeugt, ist eben Gott. In ihr ist Gott schon, und zwar objektiv vorhanden, er ist das sie Wirkende. Ebendamit ist dieses „Woher" unserer religiösen Erfahrung (Schleiermacher) nicht etwas bloß subjektiv Vorhandenes (s. unten III, *1*). Daß Er ist, an sich ist, abgesehen von mir ist, weiß ich daher, daß ich ihn ganz unmittelbar, vor meiner Reflexion über ihn erfahren und seiner innewerden muß. In der religiösen Erfahrung steht bereits Gott vor mir, präsentiert sich meinem Gefühl und damit unmittelbar meiner inneren Anschauung, freilich eben in der Unbestimmtheit der absoluten Lebensmacht, aber gerade damit, wie wir gezeigt, doch schon in ganz spezifischer Weise. Er drängt mich, Ihn als diese absolute Lebensmacht anzuerkennen, einerseits und zuerst für mein praktisches Leben, so daß ich mich vor ihm beugen muß, aber auch ihm als der Liebesmacht des Lebens mich gern öffne, andererseits aber auch für mein

intellektuelles Leben, er ist eo ipso ein, ja der wesentlichste Faktor meines Selbstbewußtseins. Dadurch wird mein Ahnungsvermögen, meine Phantasie beschäftigt von Ihm, und erst hintendrein wird dieser praktisch-intellektuelle Eindruck des mir also sich präsentierenden Gottes verarbeitet in der Reflexion. Die Art, wie ich mir dann diesen Gott denke, die Idee die ich mir von ihm bilde, der Begriff Gottes, den ich konstruiere, ist — wenn er anders auf diesen Namen Anspruch hat — ganz so (nur eben auf diesem spezifischen Gebiet) Reflex der erfahrungsmäßigen Anschauung von Gott, wie unsere Begriffe überhaupt aus Anschauungen werden. Ebendaher hat auch mein Gottesbegriff seine stete Kontrole an jener Erfahrung und Anschauung. Es sind daher nur diejenigen Gottesideen und Religionen giltig, welche auf dem von uns beschriebenen *νοεῖν* über die *ἀΐδιος δύναμις καὶ θειότης* (Röm. 1, 20) ruhen, welche also mehr oder weniger adäquat eben der Erfahrung ewiger Lebenskraft Ausdruck geben. Daß aber die wirklich adäquate Fassung dieser Idee nur möglich ist durch Hinzutritt einer noch sonderlichen „Offenbarung“, das haben wir hier nicht zu untersuchen. — Klar aber ist, wie viel auf die richtige Erkenntnis Gottes ankommt. Es ist reine Thorheit, die Fassung der Gottesidee für gleichgiltig zu erklären. Ja, die Ausgestaltung der Gotteserkenntnis nach den einzelnen Fragen hin, die sich sofort bei ihr erheben, kommt für die Religion d. h. die Frömmigkeit dessen, der zu solchem Reflektieren nicht die Gabe und Aufgabe hat, insolang nicht in Betracht, als er berechtigt ist, auf dasselbe zu verzichten. Das Wesen des Menschen aber, die zu seinem Leben gehörige Korrespondenz von Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit, fordert doch ein solches Reflektieren je nach der Kraft des Individuums. Und wenn einmal über Gott reflektiert wird, so ist die so erlangte Gotteserkenntnis nichts weniger mehr als gleichgiltig, sondern hat mehr oder weniger Einfluß auf das religiöse Leben selbst. Jesus Christus hat die Erkenntnis Gottes und seines Sohnes für das ewige Leben selbst erklärt, Joh. 17, 3. Andererseits aber muß freilich der orthodoxen Überspannung der Wichtigkeit des modus cognoscendi Deum entgegengehalten werden, daß die Gotteserkenntnis genau so, und nur so, wie in ihr jene Erfahrung der ewigen Lebensmacht sich reflektiert, von entscheidender Wichtigkeit ist. Die Grundanschauung von Gott also, auf welche die Apologetik unbedingt sich stellen muß und von der aus sie alle abweichenden Gottesideen bekämpfen muß, ist diese: Gott ist der, in welchem absolutes ewiges Leben dem Menschen sich darbietet. Er allein hat jenes in der religiösen Erfahrung bezeugte Bedürfnis und jenes Befähigtsein zu ewigem Leben im Menschen gegeben, Er allein ist es, der dasselbe in sich befriedigt. Ist also meine Anschauung oder die Lehre einer Religion, resp. Philosophie von Gott und seinem Verhältnis zur Welt und zum Menschen der Art, daß damit diese in der religiösen Erfahrung bezeugte Lebensstellung Gottes unvereinbar ist. so ist eben diese Anschauung oder Lehre falsch. Es liegt aber zweierlei in dieser zentralen Aussage von Gott: einmal daß Gott selbst in sich absolutes Leben hat, ja dieses selbst ist, womit nicht bloß die formale Bestimmung der sogenannten Transscendenz, auch nicht bloß der abstrakte Begriff des Absoluten u. s. w. gegeben ist, sondern der des in sich vollendeten, reichen, alle Fülle von Bestimmtheit in sich tragenden, ebenso absolut ruhigen, befrie-

digten, wie absolut beweglichen, thätigen Wesens. Sodann aber eben damit der Begriff des sich erschließenden, öffnenden, an anderes außer sich sich mitteilenden Lebens, welches aber anderes ponierend, doch in sich selbst absolut befriedigt und vollendet bleibt. — Kommt unsere Anschauung vom Menschen auf das hinaus, was die h. Schrift vom göttlichen Ebenbild lehrt und was im Geistwesen des Menschen seinen spezifischen Ausdruck findet, so braucht es keinen Beweis, daß unsere Anschauung von Gott keine andere als die von Johannes am zentralsten mit den Sätzen *πνεῦμα ὁ θεός, θεὸς ἀγάπη* bezeichnete biblische Anschauung ist.

II. **Die Stellung der außerchristlichen Religionen und Philosophien zu der gegebenen Grundanschauung vom Menschen und von Gott.** Die Forderung, welche durch die religiöse Erfahrung an die Erkenntnis Gottes und des Menschen gestellt ist, entsprechen die außerchristlichen Anschauungen nicht.

1. Der direkte Gegensatz gegen die dargelegte Grundanschauung ist der Atheismus, die theoretische Aufstellung und praktische Befolgung des Satzes: es ist kein Gott. Von dem Atheisten wird die oben beschriebene religiöse Erfahrung entweder gar nicht gemacht, resp. geleugnet; oder es wird die religiöse Art der Erklärung derselben als unrichtig statuiert. Dabei kann wieder zweierlei angenommen werden: man kann diese Erklärung als Sache niederer Vorstellungsweise für die nicht zum reinen Gedanken sich erhebende Masse stehen lassen, während die Erkennenden über dieselbe hinaus sind; man kann sie aber auch für bloßen Wahn, für Priesterbetrug u. s. w. erklären. Was man dann an die Stelle setzt, werden wir gleich sehen. Der christliche Glaube stellt sich jeder Art von Atheismus mit dem Wort der Bibel gegenüber: die Thoren sprechen „es ist kein Gott" (Ps. 14, 1). Und die Wahrheit dieses Satzes beweist er a) geschichtlich, einmal mit der Hinweisung auf die durch den consensus gentium erwiesene Notwendigkeit der Religion für jeden Menschen, sodann mit dem Nachweis, daß die Leugner Gottes faktisch einem andern, von ihnen statuierten Wesen, das sie nur nicht Gott nennen, dieselbe Stellung zuweisen, wie wir dies Gott gegenüber thun. Was das Erste betrifft, so wird gegenwärtig viel verhandelt die Frage, ob Cicero's Satz, daß kein Volk ohne Religion sei, durch die geschichtlichen, paläontologischen und ethnographischen Forschungen als wahr bestätigt sei. Wenn schon die Furcht vor einer geheimen, übersinnlichen Macht irgendwelcher Art, Glaube an Unsterblichkeit, Vergeltung nach dem Tod u. s. w. Religion heißen kann, so ist nach Roskoff (gegen Lubbok u. s. w.) diese Frage zu bejahen. In Einzeluntersuchungen des Zustands der Naturvölker bestätigen dies Waiz-Gerland, auch Hellwald, welcher (I, S. 95) sagt: „Bis jetzt sind keine völlig religionslosen Völkerstämme aufgefunden worden." Ob auch die prähistorischen Funde der Geologie diesen Satz für die ältesten Menschen bestätigen, darüber ist noch keine Übereinstimmung vorhanden. Der Schluß aber, welchen z. B. auch noch Delitzsch (S. 53) mit Cicero anstellt: de quo omnium natura consentit, id verum esse necesse est, ist selbverständlich kein absolut giltiger. Denn den Einwand, es gebe auch allgemein verbreitete Irrtümer, kann man erst von bestimmten Prämissen aus, die nicht jedermann anerkennt, als falsch abweisen. Um so bedeutender fällt der zweite, historische Beweis ins Gewicht, daß alle atheistisch sein wollenden Systeme doch einem obersten Begriff irgend-

welcher Art die Stellung zuweisen, welche die Religion Gott gibt, sie also eigentlich wider Willen religiös sind. Das unverdächtigste Zeugnis hiefür ist jedenfalls Strauß's bekanntes Diktum: „Wir fordern für unser Universum dieselbe Pietät, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott. Auf die Frage: haben wir noch Religion? antworten wir: ja oder nein, je nachdem man es verstehen will“ (S. 148). — b) Prinzipiell wird jener Satz teils gerade durch Analyse der religiösen Erfahrung selbst erwiesen, wenn die Schlüsse derselben, also vor allem der auf Gott als logisch richtig und notwendig dargethan sind, teils durch Appell an das Leben, das sich seines spezifischen und höchsten menschlichen Vorrechtes, Gutes und seiner höchsten menschlichen Aufgabe durch den Atheismus beraubt. Der Atheist verzichtet auf ewiges Leben. Damit ist nun natürlich keine Demonstration seines Irrtums, aber ein argumentum ad hominem gegeben, das solange, als überhaupt noch die religiöse Anlage nicht tot gemacht ist, seines unmittelbaren Eindrucks nicht verfehlt.

2. Aber auch diejenigen Positionen der religiösen Erfahrung, welche eine mit der christlichen streitende Gottesidee proklamieren, befriedigen das in jener liegende Bedürfnis und Recht nicht. Sie alle sind in gewissem Sinn ein Zeugnis für dasselbe; alle Religionen und Religionsphilosophien suchen ein über das Weltleben hinausliegendes Leben und einen Spender eines solchen Lebens den Menschen vorzuführen; und bekanntlich ist die monotheistische Erkenntnis oder wenigstens Ahnung ein Gemeingut der Menschen, selbst im Fetischismus nicht zu verkennen (vgl. z. B. Waitz II, S. 167 ff.). Alles das nun an solch heidnischen Vorstellungen, was wirklich etwas, seis auch nur ein Minimum von Verlangen und Ahnen von Gottes- und Lebenserschließung enthält, ist ebenso ein Beweis, weil die Ankündigung und Forderung der im Christentum gegebenen vollen Offenbarung Gottes und seines Lebens, wie jeder Strahl der Morgenröte die Sonne als vorhanden, den Tag als nahend ausweist. Aber in zweierlei Richtung fehlt es jenen Religionen und Systemen an wirklicher Befriedigung des religiösen Bedürfnisses durch ihre Anschauung von der Gottheit: entweder ist es eine tote, gar nicht lebendige Gottheit oder ist es eine nicht ewig-lebendige Gottheit, was sie uns vorführen. Was das Erstere betrifft, so braucht den heidnischen Religionen gegenüber der uralte Beweis, den z. B. ein Deuterojesaja (44, 9 ff.), das Buch der Weisheit (Kap. 13), Paulus (Akt. 17, 29) und dann die ganze Reihe der Apologeten geführt hat, daß die Götter der Heiden Nichtse sind, nicht erst wieder angetreten zu werden. Nur muß in unserer Zeit sonderlich betont werden, daß dieser Nachweis gegen jede, auch diejenige für christlich sich ausgebende Gottesidee gilt, welche bloßes Produkt menschlicher Vorstellung, Phantasie, Spekulation u. s. w. ist, statt bloßer Reflex zu sein der eigenen, wirklichen, lebendigen Selbstbezeugung Gottes. Die Götter der von diesem Kanon sich entbindenden Religionsphilosophien, christlicher und unchristlicher, sind ebenso tot, wie die Götzen der Heidenvölker. Wenn Gott ein abstrakter Begriff ist, seis ein X das man τὸ ὄν nennt, seis die absolute Idee, seis das Universum, seis das Unbewußte u. s. w., was hilft uns Menschenkindern, die wir Leben, konkretes, volles Leben begehren, ein Abstraktum? — Aber es sei, daß nichtchristliche Religionen und Religionsphilosophien uns einen lebendigen Gott

vorzuführen suchen, sie bleiben in der Diesseitigkeit hängen. Auch das Universum, auch die natura naturans u. s. w. kann ihrem Begriff nach nicht über die Natur, über den Kronos, der seine eigenen Kinder frißt, jetzt physikalisch-chemikalischer Prozeß genannt, erheben. Und Strauß's Inbegriff aller Religion nach dem neuen Glauben, „daß Alles nach ewigen Gesetzen aus dem Einen Urquell alles Lebens, aller Vernunft und alles Guten hervorgeht" (S. 249), ist bei dem Begriff Gottes = Universum eine mehr als handgreifliche contradictio in adjecto, ganz ebenso, wie sein Inbegriff aller Moral „vergiß nicht, daß du Mensch, kein bloßes Naturwesen bist" u. s. w. Es hat noch kein dezidierter Unchrist der Notwendigkeit, dies zu vergessen, Widerstand geleistet. Und der letzte Erweis der christlichen Gottesanschauung ist auch an diesem Punkt ein argumentum ad hominem; es ist der Aufruf an jedermann, außerhalb der Christusgemeinde Menschen vorzuführen, welche ewiges Leben in ihrem Gott oder Nichtgott zu haben kühnlich behaupten können, und zwar deswegen es können, weil es Realität bei ihnen ist. Auch der Nichtchrist, wie der Atheist, verzichtet, wenn er anders klar, entschieden und ehrlich ist, auf ewiges Leben.

3. Denn, wie seine Anschauung von Gott, so bietet seine Anschauung vom Menschen, überhaupt von der Welt und ihrem Verhältnis zu Gott, keinen Raum für jene Grundforderung der religiösen Erfahrung. Nach christlicher Anschauung ist der Mensch, weil in seinem Geistwesen Bild Gottes, Herr und Zentrum der Schöpfung. Auf ihn d. h. auf die Effektuierung des von der religiösen Erfahrung geforderten Verhältnisses zu Gott zielt Schöpfung und Regierung der Welt hin, die Ätiologie ist der Teleologie dienstbar. Eben darin liegt, einmal daß der Gott, der dieses Ziel setzt und verfolgt, frei ist, auch gegenüber seiner Schöpfung und das beweist er im Wunder; sodann daß der Mensch, den Gott zu diesem Ziel führen will, frei ist, auch gegenüber Gott, und dies beweist er in der Sünde. Aber erreicht wird jenes Ziel trotz der Sünde, die nur den Weg zum Ziel hin modifizieren konnte, in Christo. Was uns nun in diesem Zusammenhang von der geschilderten christlichen Anschauung beschäftigt, ist zweierlei. a) Die nichtchristliche Anschauung degradiert den Menschen. Die heidnischen Religionen bringen es zu keiner einheitlichen Zusammennahme der beiden Angesichter, die der Mensch bietet. Sie ahnen den Göttersohn, und jenes τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν (Akt. 17, 28) drückt den wahren Kern verschiedener Mythologien, wie sie nicht bloß bei den Hellenen sich finden, aus. Aber die eigentliche Mutter der Menschen ist doch die Gäa; und wenn auch die Götter selbst so ganz irdische, sinnliche, ja gemeine Züge an sich tragen, ists dann ein Wunder, wenn das Menschenbild, bis zu den Heroen hinauf, höchstens entweder die verzerrten Züge des vergeblichen, prometheischen Kampfes um das Selbst-Gott-sein wollen oder die bloß formelle, den inneren Tod verhehlende Vollendung der Schönheit an sich trägt? In einem Streben, das die modernen Nachfolger beschämt, müht sich die alte Philosophie ab, den Gottesadel des Menschen zu finden und zu verwirklichen; aber das lösende Wort der ewigen Lebensbestimmung, geschweige Lebenserreichung wird nicht gesprochen. Ja das Schönste, was sie hoffen kann, sind irdische oder irdisch geartete Utopien, und ihr Ende ist entweder der menschenvergötternde, aber in Selbstmord die letzte

Befreiung suchende Stolz, oder die pessimistische, dabei aber im Fleisch ihr Genüge suchende Verzweiflung. Die moderne Philosophie aber, soweit sie nicht vom Christentum ihr bestes entlehnt, endigt in der Vertierung des Menschen oder im Pessimismus, in der sein sollenden Seligkeit oder dem Nichts des buddhistischen Nirvana. Und dazu soll der Mensch da sein! Das heißt ja nicht bloß auf ewiges, sondern auf das Leben überhaupt verzichten! b) Wo nicht christliche Ideen die Weltanschauung beeinflussen, muß der Ätiologismus siegen über den Teleologismus. In den vorchristlichen Religionen und teilweise auch Philosophien konnte beides noch zusammensein; hat doch keine derselben den Dualismus, nenne man ihn den von Geist und Natur oder Kraft und Stoff, Welt und Gott u. s. w., überwunden. Daher sind auch für die heidnischen Religionen die Wunder etwas Selbstverständliches, in ihnen hilft gleichsam die Teleologie der Ätiologie nach. Aber eine einheitliche Anschauung von Natur und Geschichte, von der großen Bewegung des All nach Einem Ziel hin, wird nicht erreicht. Und so fehlt eben wieder der Ruhepunkt, in welchem der zwischen jene dualistischen Mächte hineingestellte Mensch sich selbst, weil sich in dem Gott des Alls, hätte. Und wo bis heute jener Dualismus nicht überwunden ist, wo, so oder anders, Halbpart gemacht wird zwischen einer Weltanschauung, für welche ätiologisch das sogenannte Naturgesetz Gott ist, und einer Menschenanschauung, die auf der Teleologie und Theologie ruht, da fehlt Erkenntnis und Darbietung vollen, ganzen Lebens für den Menschen, der nun ebeneinmal ebenso Erdengeschöpf, wie Himmelskind ist, der daher auch die ganze Erde, die ganze Welt unter den Kategorien anschauen muß, die sein, des Erdenherrn Leben beherrschen. Konsequent ist nur einesteils ein Ätiologismus, für welchen die teleologische Weltbetrachtung bloßer Schein ist, — seine religiöse Seite ist kurzgesagt der Illusionismus, also eben wieder der Verzicht auf Leben im Vollsinn des Worts —, andernteils ein Teleologismus, für welchen die Ätiologie Mittel zum Zweck ist, nemlich zum Zweck der Lebenserschließung durch Lebensprozeß. Und das ist die christliche Anschauung.

III. **Die wichtigsten Einzelfragen aus der Lehre von Gott und Mensch.** Nach dem, was wir oben über das Verhältnis von Apologetik und Dogmatik gesagt haben, unterscheiden wir bei den einzelnen Lehrstücken dasjenige, was wir gemäß dem Neuen Testament für den eigentlichen sachlichen Kern oder für die den ewigen Lebensinhalt des Christentums am jedesmaligen Ort zum plastischen Ausdruck bringende Anschauung halten, von der Formulierung, in welcher die theologisch-wissenschaftliche, begriffliche Reflexion diese Anschauung entwickelt hat und hat entwickeln müssen. Nur die erstere ist unmittelbar, die letztere bloß mittelbar Gegenstand der Apologetik. Wenden wir dies

1. auf die Lehre von der Gotteserkenntnis an, so ist den Angriffen auf die sog. Beweise für Gottes Dasein, wie sie für immer klassisch von Kant vollzogen worden sind, ohne weiteres zuzugeben, daß diese Beweise, wenn sie wirklich als demonstrativ zwingende Schlüsse behandelt werden, einen saltus in demonstrando oder von anderer Seite aus angesehen, eine petitio principii enthalten. Richtig gefaßt sind dieselben vielmehr nur die auf den unmittelbaren Lebenseindruck von Gott folgenden, reflexionsmäßigen Auseinanderlegungen der verschiedenen Seiten, nach welchen hin Gott sich selbst

dem Subjekt kundthut. Jenen ἔλεγχος Hebr. 11, 1, den Eindruck womit die Welt der πράγματα οὐ βλεπόμενα und ihr Herr mich von sich selbst zwingend überführt, verarbeite ich in Schlußsätze, womit ich meinem Verstand dieses Überführtsein als auch logisch notwendig darthue; logisch notwendig ist es aber nur für mich, den durch Lebenseindruck Überführten, nicht für einen des letzteren Entbehrenden. Nur behaupten wir, es gibt keinen echten Menschen, bei welchem nicht etwas von diesem Eindruck vorhanden ist; ja die, die dies leugnen, haben bereits durch anderweitigen Willens- und dem folgenden Erkenntnisakt jenes Eindrucks sich entschlagen. Und insofern allerdings beanspruchen wir indirekt allgemeine Anerkennung jener Beweise. Sodann war es ein Mangel der früheren Art, wie die Beweise gehandhabt wurden, daß sie nur für das abstrakte, formale Daß des Seins Gottes in Anspruch genommen wurden, während sie offenbar eine stufenmäßig aufschreitende Auseinanderlegung des Was oder Wie, nach welchen Seiten, mit welcher Art von Kundgebung seiner selbst Gott hier auftritt, enthalten. Klassisch hat dies neuestens Dorner (I, S. 192 ff.) nachgewiesen. — Für die Apologetik enthalten nach dem Gesagten die Beweise, richtig gehandhabt, ein argumentum ad hominem, einen Appell an jenen Gotteseindruck, den der noch nicht durch künstliche Reflexion blasierte und durch weltmäßiges Wollen stumpf gewordene ehrliche einfache Sinn des Menschen erhalten haben muß. Und zwar dies einesteils so, daß sein Geist unabweislich genötigt ist, für das Sein des All eine über diesem stehende Kausalität zu statuieren (kosmologischer Beweis), andernteils die Anordnung der Welt nach Zwecken, namentlich in ihrem stufenmäßigen Aufschritt vom Niedereren zum Höheren und Höchsten aus einer zwecksetzenden höchsten Persönlichkeit — denn ein zwecksetzendes Unbewußtes (Hartmann) ist offenbare contradictio in adjecto — herzuleiten (teleologischer Beweis), ferner besonders die moralische Weltordnung, wie sie im großen ganzen durch die Geschichte, im einzelnen Menschenleben hauptsächlich durch das Gewissen bezeugt ist, für das Werk eines höchsten, gerechten Gesetzgebers und Richters zu erklären (moralischer Beweis), endlich das Geistesleben des Menschen mit seinem die Welt ebenso umfassenden, wie weit überschreitenden Denken (und Wollen), namentlich mit seiner wesentlichen Nötigung zur Setzung einer höchsten Einheit, als geschöpfliches Abbild des absoluten Geistes zu erfassen (ontologischer, besser pneumatischer Beweis). — Die Frage, welche Kant in seiner Opposition gegen die Gottesweise ad hoc gestellt hat, ruht zuletzt auf der allgemeinen, fundamentalen Prinzipienfrage, ob unsrem Gotteserkennen überhaupt objektive Bedeutung zukomme. Und dies wieder ist nur die auf die Theologie angewandte Grundfrage aller Erkenntnistheorie und Metaphysik über die Objektivität alles Erkennens und über „das Ding an sich". Es wäre eine Anmaßung der Apologetik, wenn sie meinen würde, das Erkenntnisproblem überhaupt lösen zu sollen und zu können; und noch weniger steht es so, daß die Gewißheit unseres Gottesglaubens von solchen philosophischen Untersuchungen abhängt. Umgehen aber kann die Apologetik die Frage über die Objektivität der Gotteserkenntnis schon deßwegen nicht, weil die liberale moderne Theologie großenteils dieselbe verneint, resp. für irrelevant erklärt. Und dies muß sie thun deswegen, weil sie bloß eine subjektive Genesis der Religion, der Gottesidee kennt. Das Gotteserkennen ist

nach Lipsius u. a. wesentlich Selbsterkennen des Menschen; und die Gottesidee produziert der Mensch nach Lipsius, sowie der Ritschl'schen Schule u. a. im Interesse der Ausgleichung des Kontrastes zwischen seiner Hineingestelltheit in den Naturzusammenhang und seiner innern Erhabenheit über die Welt. Daher ist der Gott, den ich glaube und anbete, eben nur der für mich und in mir seiende Gott, und sein „an sich sein" ist eine die Religion und Theologie gar nicht berührende Sache. Auch Kaftan streitet zwar (S. 109 ff.) gegen Lipsius und erklärt: „der Gegenstand des religiösen Erkennens ist der allerobjektivste, den es gibt". Aber warum? weil das Interesse, das der religiöse Gegenstand, Gott, für mich hat, das allerstärkste denkbare ist, das des Lebens, weil das Werturteil, auf welchem diese Erkenntnis ruht, ein absolut unentbehrliches für mich ist. So ist auch für Kaftan das religiöse Erkennen kein objektives nach Art des objektiven Welterkennens, sondern „durch und durch subjektiv bedingt", weil durchaus durch die Gefühle des Menschen produziert. — So weit es sich nun in dieser Frage um die Genesis der Religion selbst handelt, glauben wir in Abschn. I das Nötige gesagt zu haben. Was aber die Objektivität des Gotterkennens betrifft, so ist es jedenfalls ganz unrichtig, in dieser Beziehung das religiöse und das nichtreligiöse Gebiet dualistisch zu scheiden, das Erkennen auf jenem und auf diesem Gebiet als zwei völlig verschiedene Arten von Erkennen hinzustellen. Das letztere ist um kein Jota objektiver als das erstere, Werturteile und Seinsurteile sind dort so gut wie hier in- und untereinander. Was für das Welterkennen gilt, gilt auch für das Gotteserkennen, wenn man nicht materialistisch die sinnliche Erfahrung für die einzig reelle erklären will. Nun steht auf dem Gebiet der irdischen Erfahrung und Erkenntnis die Nötigung zur Statuierung eines objektiven, außer uns vorhandenen Seins, eines „Ding an sich" in geradem Verhältnis zu der Unmittelbarkeit eines auf uns, ohne uns, ja wider uns hervorgebrachten Eindrucks. Den letzten Grund desselben für ein selbst bloß subjektiv vorhandenes im Sinn des subjektiven Idealismus zu erklären, ist dann einfach Thorheit, wenn dieses Urteil selbst objektive Geltung, nicht bloß den Wert einer erkenntnis-theoretischen Methode haben soll. Alle Erkenntnis ist (vgl. Steude S. 253 ff.) der Reflex eines Eindrucks, den ich empfangen habe und ist als solcher beides, subjektiv und objektiv; subjektiv, weil Tönen des kunstreichen, vielstimmigen, aber einheitlich gestimmten Instruments, das Ich bin mit dem Apparat meiner sinnlichen und geistigen Ausstattung; objektiv, weil dieses Tönen durch einen in dieses Instrument fahrenden Wind, eine in es greifende Hand hervorgerufen, weil es nur die Antwort ist auf einen auf mich gemachten Eindruck. Ganz so bei der Gotteserkenntnis. Natürlich ist die Vorstellung, der Gedanke, die Idee, in welcher ich den Gotteseindruck mittelbar reflektiere, ja ausspinne und festhalte, seine Konsequenzen ziehe, ja sogar auch das Bild, in welchem dieser mich tangierende Gott unmittelbar vor mich hintritt, subjektiv bestimmt und subjektiv geartet; übrigens auch hier kann der Reflex und die Reproduktion der Objektivität sich mehr oder weniger nähern, je treuer sie den Eindruck wiedergibt oder nicht. Aber der diesen Eindruck unmittelbar hervorrufende Gott selbst ist doch nicht bloß subjektiv vorhanden. Damit, daß das Auge sonnenhaft ist und sein muß, wenn es den Lichtkörper in sich aufnehmen und re-

flektieren soll, ist doch nicht gesagt, daß der in es hineinscheinende Lichtkörper selbst bloß im Auge vorhanden ist, und ist auch nicht gesagt, daß sein Wiederschein — es ist ja ein Widerschein — nicht, jetzt mehr jetzt weniger, Abglanz des Urbilds, der Sache selbst ist. Damit daß unsere Gotteserkenntnis subjektiv bedingt und geartet ist, ist sie selbst nicht rein subjektiv; aber möglich ist ein Fluktuieren zwischen einem Maximum und Minimum eines, dem Sein Gottes entsprechenden Charakters derselben d. h. von Objektivität. Und das Maß der Objektivität wird ebenso von der Sonnenhaftigkeit unsres Auges als davon abhängen, ob es wirklich die Sonne ist, die sich in ihm gespiegelt hat. Weiteres in der Lehre von der Offenbarung, s. § 5, III. Soviel steht fest: eine bloße Statuierung reiner Subjektivität aller Gotteserkenntnis ist völlig im Widerspruch mit der von uns in Abschn. I beschriebenen religiösen Erfahrung; zu ihrem Wesen gehört es, daß ich gezwungen bin, Gott als auf mich wirkend, eo ipso als von mir verschieden, außer mir, an sich seiend zu setzen. Und nicht irrelevant für die Religion und ihre Wissenschaft ist es, ob der Gott, den ich mir denke, der Gott ist, der er ist; sondern verzweifeln muß der Mensch in dem Grad, als er die Diskrepanz des von ihm gedachten und des wirklichen Gottes fürchten, ahnen, ja gar derselben gewiß werden muß.

2. Das Wesen Gottes betreffend, so ist es Sache der Dogmatik, die biblische Bestimmung *θεὸς τὸ πνεῦμα*, worin nach unsrer Ansicht auch das *θεὸς ἡ ἀγάπη* liegt, nach ihren Einzelnmomenten auseinanderzulegen. Die Apologetik als solche hat a) zu zeigen, daß jede deistische absolute Scheidung Gottes von der Welt und jede pantheistische, seis spiritualistische (akosmistische), seis materialistische (pankosmistische) Aufhebung Gottes in die Welt oder der Welt in Gott dem Lebens-, vollends ewigen Lebensbedürfnis des Menschen kein Genüge thut. Leben hat der die Ewigkeit im Herzen tragende Mensch nur in dem Gott, der überhaupt und für das All die Quelle des Lebens ist. Und das ist Gott nicht, wenn er nicht substantiell dem All innewohnt, aber auch nicht, wenn die Lebensquelle und das von ihr produzierte Leben, die von ihr gleichsam bewässerten und befruchteten Auen und Pflanzen und Früchte, identisch sind. Das All als Einheit, als natura naturans mit Spinoza nur logisch scheiden von der Gesamtheit seiner Teile ist eine bloße Abstraktion, die kaum für das Denken, jedenfalls nicht für das Leben Wert hat; ja schon Athanasius (s. ob. S. 208 f.) hat gezeigt, daß die Erhebung des Universum zum Gott ein Widerspruch in sich selbst ist. Noch mehr, unser Wesen postuliert nun einmal mit absolut zwingender, logischer wie moralischer Nötigung ein Leben, welches als ewiges spezifisch verschieden ist von dem, das die Welt lebt und auch wir als Teil der Welt leben. Das kann kein pantheistisch, sondern nur ein theistisch gedachter Gott uns bieten, d. h. ein Gott, dessen Wesen wir uns in göttlicher, absoluter Weise so denken, wie unser eigenstes innerstes Wesen ist, d. h. als Geist, als reales und konkretes Ich = Einheit von Denken, Wollen, Sein. Und ebenso müssen wir sein Verhältnis zur Welt uns in göttlicher, absoluter Weise so denken, wie unsres Geistes Verhältnis zum Nicht-Ich, d. h. einesteils als absolut wollendes (und das heißt: schaffendes), andernteils als absolut erkennendes, aber mit all diesem Ponieren der Welt doch sich über ihr ponierendes und sein selbst absolut genießendes Leben. Da

unser Geist das Höchste ist, was wir in der Welt kennen, so ist es uns absolut unmöglich, anders als durch Analogie mit diesem, via eminentiae et negationis Gott zu denken d. h. die von seiner Selbstbezeugung oder Offenbarung uns gegebenen Eindrücke und Data reflektierend zu verarbeiten. Der Inadäquatheit dieser so gewonnenen Erkenntnisse bleiben wir uns bewußt, ihr Wert aber ist und bleibt die solchergestalt klar gemachte Lebensbeziehung Gottes zu uns. Um nur eins zu nennen: nur zu einem theistisch gedachten Gott kann ich beten. Denn das ist nur möglich, wo ein Ich dem Ich naht. Und wer nicht betet, vielleicht weil seine Weltanschauung ihm das unmöglich zu machen scheint, den können wir, ja der muß sich selbst nur für einen armen Menschen erklären; er verzichtet auf das Höchste, was ein Mensch hat, auf den persönlichen Verkehr mit dem ewigen Gott, dessen der Beter nicht, wie Kant gemeint hat, sich schämt, den er aber als sein innerstes Heiligtum auch nicht von Andern entweiht sehen will (vgl. Burk in dem unten angef. Vortrag). Und, praktisch, so recht ad hominem gewendet, sagen wir: es ist keiner, dem nicht entweder die Not schon Gebete ausgepreßt oder der nicht in begeisterten Momenten der zentralen Lebenserfahrung etwa Apostrophen an die Natur, an das Universum, an den Genius, an die Tugend u. s. w. gethan hat, welche, wenn sie überhaupt einen Sinn hatten, wider Willen geschehene Gebete, von Gott ihm abgenötigte Bekenntnisse zu Gott waren. Das ist jenes Tertullianische Testimonium animae (s. oben S. 205).

b) Daß aber die theistische Gottesanschauung, die als Lebensanschauung jedes Kind mit Leichtigkeit vollzieht, für die logische Erkenntnis große Schwierigkeiten bietet, das darf die Apologetik ihren Adressaten nicht verschweigen, so gewiß sie dieselben auffordern muß, den Weg einesteils biblischer Vertiefung, andernteils ethisch-intellektueller Verarbeitung jener zentralen Anschauung zu gehen, welcher allein allmählich zu relativ befriedigender Erkenntnis führt. Insbesondere soll dies teils mit dem Begriff der Persönlichkeit Gottes, teils mit der Trinitätslehre eingestanden werden. Der immer neu wiederholte Einwand gegen die erstere, daß Selbstbewußtsein eine Schranke sei, also dem Absoluten nicht zugeschrieben werden könne, hat natürlich für den, der schon und zwar biblisch glaubt, gar kein Gewicht; er weiß ja: Gott hat mit Menschen geredet und sich geoffenbart als Person gegenüber Personen, und wir haben unsern Gottesbegriff erst zu bilden nach Gottes Selbstbezeugung. Für den aber, der nicht also steht, läßt sich jener Einwand denn doch nicht so leichthin als „eitel Dunst und Blendwerk" abfertigen, wie Ebrard thut (Apol. I, 187). Es ist nun einmal unleugbar, daß für unsere Erfahrung nur beschränkte selbstbewußte Wesen existieren, daß dem Ich so, wie wir es kennen, immer Schranke anhaftet. Und wieder wird niemand leugnen, daß der Gott, der in der Bibel als Ich redet, da wo er dies thut, eben in die Schranken des räumlich-zeitlichen Seins eingegangen ist. Bei der Frage über die Persönlichkeit als Wesen Gottes aber handelt es sich um sein An-sich-sein. Und wenn wir nüchtern urteilen, können wir nur, wie oben geschehen, sagen: Gott ist das in absoluter Weise, was wir in beschränkter Weise als Persönlichkeiten sind. Aber gerade damit geben wir auch zu, daß es ein unsrem logischen Ermessen sich entziehender Begriff ist, der einer absoluten Persönlichkeit. Von der andern Seite aber erwarten wir das ebenso unumwundene

Geständnis, daß sie auch nicht die logische Unmöglichkeit für etwas nachweisen kann, was seinem Begriff nach den unsrer irdischen Erfahrung entsprechenden Kategorien sich entzieht. Der entscheidende Grund aber, warum wir die Persönlichkeit Gottes unentrückt festhalten, ist wesentlich der aufgezeigte religiös-praktische. — Ganz oder noch mehr gilt das Gesagte für die Trinitätslehre. Die Dogmatik soll ehrlich gestehen, daß sie ohne das Neue Testament und die durch die Geschichte notwendig gewordene Weiterbildung der Andeutungen desselben niemals auf die kirchliche Trinitätslehre gekommen wäre, und daß alle Darstellungen einer logisch-spekulativen Konstruktion der ontologischen Trinität bis auf Dorner (Glaubensl. I, 395 ff.) bloße Versuche sind, die geoffenbarte und von uns kraft Autorität geglaubte Anschauung hintendrein im Reflexionsprozeß zu verarbeiten. Und ob diese Versuche geglückt sind, ist eine große Frage; namentlich scheint es uns, als sei es noch keinem gelungen, auf solche Weise die Eigenpersönlichkeit des hl. Geistes wirklich zu beweisen. Ebendamit ist aber klar, daß die kirchliche Trinitätslehre als solche nicht der Apologetik zu verteidigen obliegt. Was für sie von der ökonomischen Trinität unmittelbare Bedeutung hat, wird im Folgenden, besonders in der Christologie sich zeigen. Die ontologische Trinitätslehre ist für die Apologetik nur von Wert als das allerdings notwendige Unternehmen, der ökonomischen eine feste, reale Basis in Gottes Wesen zu geben. Die Gegner dieser Lehre aber sollten vor allem bedenken, daß die Kirche selbst niemals das Inconcinne der Kategorien dreier Personen in Einem Wesen verkannt hat. Und mit so wohlfeilem Gerede oder gar Gespötte über die Ungereimtheit einer Dreiheit, die Einheit ist, sollte man die Versuche der größten Geister, das Geheimnis des göttlichen Lebens anschaulich zu machen, nicht abfertigen, wie es oft geschieht (vgl. oben in der Dogmatik S. 91—94).

3. In der Lehre von der Schöpfung bietet das Verhältnis des biblischen Schöpfungsberichts zu den Resultaten der Naturforschung noch immer die bedeutendste apologetische Frage. Näher handelt es sich um Folgendes: a) Sofern die Autorität der hl. Schrift überhaupt in Betracht kommt, müssen wir auf die Ausführung des dritten Teiles hinausweisen. Wir können, wie dort deutlich werden wird, in der Frage über den Schöpfungsbericht die beliebte Trennung des sogen. religiösen Kerns von der Vorstellung des geschichtlichen Hergangs, oder die Redeweise von einer wahren, nicht wirklichen Geschichte u. dgl., nicht für biblisch berechtigt halten. Die ganze Bibel, das Neue wie das Alte Testament setzt 1 Mos. 1 als Geschichte voraus, obgleich allerdings in der übrigen Bibel mit ausdrücklichen Worten nur auf die Hauptpunkte, besonders die Stellung des Menschen am Schluß der Schöpfungsentwicklung hingewiesen wird. Wenn also auch die Form der Darstellung, namentlich sofern physikalische, astronomische, geologische, kurz technische, fachliche Kenntnisse in Betracht kommen, selbstverständlich dem Charakter der Zeit und der Wissenschaft des Erzählers entspricht und für uns davon manches hinfällig ist, so gehört doch die Sache, also nicht bloß die allgemein religiöse Anschauung, sondern das Daß einer einmaligen Schöpfungsthat und einer geschichtlichen, auf den Menschen hinzielenden Schöpfungsentwicklung zu der unveräußerlichen Gesamtanschauung der Bibel. Nur muß offen gestanden werden, daß die Grenze zwischen dem, was zu jener

Form und was zu diesem sachlichen Inhalt gehört, nicht fest autoritativ markiert werden kann. Damit ist auch b) zugegeben, daß die Versuche der Ausgleichung zwischen 1 Mos. 1 und der Naturwissenschaft, namentlich was die Reihenfolge und einige Einzelheiten des Hexaemeron betrifft, immer nur subjektiven Wert haben. Für ganz gelungen können wir keinen derselben erklären. Auch die jetzt beliebte sogen. ideale Konkordanztheorie, die unter den Naturforschern z. B. Dana, Pfaff u. a., unter den Theologen Ebrard, Zöckler, Schmid u. a. vertreten, kommt nicht ohne einige Künsteleien (z. B. Parallelisierung von 1 Mos. 1, 3 mit der azoischen, 1 Mos. 1, 6—10 mit der silurisch-devonischen Periode) durch, so ansprechend der Grundgedanke ist, daß es sich nicht sowohl um einzelnes, als um die sogen. „Mittagshöhen der urzeitlichen Entwickelung" d. h. darum handle, das was in 1 Mos. 1 je als das Werk eines Tags erscheine (z. B. Fische und Vögel = 5. Tag, Landtiere und Mensch = 6. Tag) je nur als die signifikanten Spitzen oder als den jeweiligen Typus der betreffenden Entwicklung zu erkennen, womit ein gewisses Sichineinanderschieben der einzelnen Genesen (z. B. Tiere schon in der Pflanzenperiode u. s. w.) nicht aufgehoben sei. Das alles ist doch erst in die Genesis hineingetragen, und wir glauben, daß für die Auseinandersetzung zwischen Genesis und Naturwissenschaft an einem ganz andern Punkt eingesetzt werden muß. Für nicht das Richtige treffend halten wir den Satz der modern liberalen und Vermittlungstheologie (vgl. Riehm), wornach die naturwissenschaftlichen Fragen mit Glauben und Theologie gar nichts zu thun haben. Für bibelgläubige Theologie ist dieser Satz, so allgemein ausgesprochen, unmöglich; das aber ist doch nicht zu verkennen, daß der Zweck der biblischen Darstellung eben auch in geschichtlicher Beziehung ein ganz anderer ist, als der einer naturwissenschaftlichen Eruierung der urzeitlichen Entwicklung. Bei ersterer handelt es sich ja um die Schöpfung und die zu dieser selbst noch gehörige Urentwicklung, um das wirkliche erste Werden; bei letzterer handelt es sich um eine in den Kreis der Geschichte gehörende Entwicklung des Gewordenen. Das was die sogen. Restitutionshypothese (Kurtz, Keerl u. s. w.) gedichtet hat, in sein direktes Gegenteil verwandelt, kann auf das Richtige führen. Nicht eine zweite Reihe von Akten Gottes zur Herstellung der seis durch Engelabfall, seis durch Elementarereignisse zum Chaos gewordenen Welt führt das Hexaemeron vor, sondern wirklich das erste Produzieren der Weltgebilde durch Gott. Die Geologie dagegen, für die jenes erste Thun Gottes, die eigentliche Schöpfung überhaupt gar nicht Forschungsobjekt ist, hat zum Gegenstand etwas ganz anderes, das spätere Hindurchgegangensein der Erde und ihrer Geschöpfe durch Revolutionen aller Art. In diesem Sinn sagen wir auch, daß die geologische und die exegetische Forschung einfach disparat sind. Wenn aber die erstere namentlich mit ihrem „Zeitrechnungsmillionär-Kredit" (Ebrard) glaubt, die Darstellung der Genesis umstoßen zu können, so überschreitet sie einfach ihre Grenzen; nüchterne Forschung kommt ganz von selbst auf mäßigere Zahlen. Andrerseits aber kann bei unserer Anschauung die Theologie sich allen Einredens in die naturwissenschaftlichen Forschungen ruhig enthalten, überzeugt, daß auch etwaige neue Entdeckungen — wie z. B. wenn das Alter des Menschen weit höher hinauf datiert werden müßte, als man bis jetzt angenommen hat — die biblische Darstellung ganz

intakt lassen. Auch die Frage, ob und inwieweit die noachitische Flut, welche — wohlgemerkt — die Bibel selbst sicher nicht bloß als partiale, sondern universale Überschwemmung darstellt, etwas mit den von der Geologie gefundenen Revolutionen zu thun hat, kann man zunächst einfach auf sich beruhen lassen. Überhaupt gilt hier, was an so manchen Punkten der biblischen Forschung sich schon bewährt hat, daß der Bibelgläubige auch warten kann und sein Warten nicht zu Schanden wird. c) Völlig geht die Naturwissenschaft in Naturphilosophie über, wenn sie das Daß des Geschaffenseins der Welt überhaupt leugnet. Hiemit berührt sie sich mit derjenigen modern-theologischen Ansicht, die den Begriff der Schöpfung in den der Erhaltung auflöst und als den „religiösen Kern“ der ganzen Vorstellung den Gedanken „der ewig allgegenwärtigen Selbstbethätigung des unendlichen, geistigen Grunds der Welt in allem, räumlich-zeitlichen Werden“ (Lipsius) faßt; und hiemit ist wieder verwandt die neuerdings namentlich durch Rothe vielfach beliebt gewordene Redeweise von einer „ewigen Schöpfung“. Daß das alles nicht mit der Bibel stimmt, braucht keines Beweises; ebenso sollte klar sein, daß „ewige Schöpfung“ eine contradictio in adjecto ist. Doch gehört die nähere Untersuchung in die Dogmatik. Die Apologetik sieht in all diesen Umbiegungen der christlich-biblischen Lehre eine Vermischung der Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf, muß also, ähnlich wie wir gegenüber dem Pantheismus gesagt haben, konstatieren, daß ein Gott, der nicht in sich selbst ewig vollendeter Gott ist, *προσδεόμενος οὐδενός* (Akt. 17, 25), sondern eine Welt als Nicht-Ich zu seinem Leben braucht, uns auch nicht ein über die Welt erhabenes Leben geben kann. Umgekehrt: so gewiß ich von ihm ein solches Leben erhalte, so gewiß hat vollends Er selbst ein lediglich sich selbst genügendes Leben. Ist aber die Gesetztheit der Welt durch diesen erhabenen Gott keine absolute — und das ist sie nicht, wenn sie ewig ist — so ist Gott selbst eben nicht Gott und Schöpfer im Vollsinn des Worts. Leugnung der Schöpfung ist — meist unbewußter — Rückfall in den Ethnizismus (ob., S. 96).

4. Im Vorstehenden sind auch die Grundgedanken für die apologetische Behandlung des Wunders gegeben. Im Wunder, dessen Leugnerin zu sein noch keine Religion der Welt, die diesen Namen verdiente, gewagt hat und das nicht sowohl „des Glaubens liebstes Kind“, als vielmehr bis auf einen gewissen Grad eine Mutter des Glaubens ist, im Wunder bezeugt sich der lebendige Gott unmittelbar, persönlich mit seiner, über die Welt erhabenen Kraft in diese eingreifend und Neues, ohne solches Eingreifen nicht erfolgendes, schaffend. Will die Apologetik durchaus ehrlich und offen verfahren, so darf sie den durch die Bibel geforderten Wunderbegriff nicht abschwächen, darf sich nicht mit dem mirabile begnügen d. h. einem außerordentlichen Geschehen, das aus von uns nur noch nicht begriffenen, geheimen Naturursachen hervorgeht. Auch derjenige Begriff des signum oder *σημεῖον* genügt nicht, wonach jedes Geschehen, ganz abgesehen davon ob es natürlich erklärbar ist oder nicht, ein Wunder dann ist, wenn und soweit, als es „mich auf Gott und sein Walten aufmerksam macht“, oder wonach Wunder ist s. v. a. „Offenbarung der göttlichen Teleologie“ an und für sich (Schmid, S. 355. 359). Es ist nicht richtig, zu sagen, den biblischen Wunderberichten, der biblischen Frömmigkeit sei es lediglich um diese subjektiv-teleologische Tendenz und Wir-

kung des betreffenden Geschehens zu thun und es sei dieselbe völlig befriedigt, wenn auch das betreffende Geschehen ganz aus dem Naturzusammenhang sich erklären lasse. So genügt auch endlich nicht die sehr beliebte Darstellung des göttlichen wunderthätigen Thuns als ganz analog mit dem Handeln des freien menschlichen Willens gegenüber der Natur und auf die Natur. Eine Analogie ist das, aber mehr nicht. Man vergesse doch nicht: das menschlich freie Handeln ist doch nur ein innerhalb des Komplexes der Gesamtnatur liegendes und deren vorhandene Kräfte nur formell neu verwendendes Thun, ein Thun, das zwar seine Kraft, sein Motiv und Ziel und seine Gestalt nicht innerhalb des mechanischen Naturzusammenhangs hat, das aber materialiter oder wesentlich nicht ein eigentlich Neues produziert. Ein Wunder im strengen Sinn des Worts aber liegt erst dann vor, wenn auch materialiter Neues — in Analogie mit der Schöpfung (בָּרָא vom Wunder 2 Mos. 34, 10; 4 Mos. 16, 30) — ins Dasein gerufen wird von dem Gott, der *καλεῖ τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* Röm. 4, 17. Sein Gottesleben, das er sonst, sit venia verbo, für sich reserviert hat, die Gotteskraft, die er sonst sozusagen für seine Transcendenz zurückbehalten hat, die läßt hier der souveräne Herr in dem Gebiet spielen, das freilich überhaupt nur von Ihm lebt und das ebendeswegen für Sein Eingreifen offen ist, das aber an sich eine niederere Art göttlicher Lebens (Geistes)-Erschließung genießt und einer eben der Endlichkeit entsprechenden Ordnung folgt, derjenigen, die wir den Naturzusammenhang nennen. a) Die erste Frage ist die der Thatsächlichkeit. Für die moderne Theologie ist es selbstverständlich, daß dieselbe für alle, nicht bloß von der Kirche, sondern auch von der Bibel erzählten Wunder einfach nach den Grundsätzen der historischen und literarischen Kritik beantwortet werden muß. Da ist nun, namentlich durch Köstlin (vgl. auch schon Butler ob. § 2), mit vollem Recht der Hebel eingesetzt worden im Selbstzeugnis Pauli in seinen anerkannt echten Schriften, z. B. 2 Kor. 12, 12. Daß die Apostel sich selbst in Gottes Kraft und vollends Christo Wunder zugeschrieben haben, steht fest. Sofort aber erhebt sich die andere Frage nach der Erkennbarkeit des Wunders oder der von Hume, Rousseau, Renan u. s. w. aufgestellte, blendende Satz, das Wunder sei ja als solches gar nicht erkennbar, weil seine wirkende Ursache eine unsichtbare sei. Den Bibelgläubigen ficht natürlich dieser Satz gar nicht an, da er der Aussage des Wortes Gottes nicht bloß für die Thatsache, sondern auch für ihre Ableitung aus übernatürlicher Kraft einfach glaubt. Aber auch für den nicht so Stehenden sollte wenigstens die Erwägung Gewicht haben, einmal daß jener Satz von Hume u. s. w. streng genommen von allen Thatsachen gilt, von jeder Zurückführung eines Resultats auf eine wirkende Kraft; denn jedes Statuieren des post hoc ergo propter hoc ist ein subjektives. Sodann namentlich: das, was wirklich und nur Gott wirkt, bezeugt sich so übermächtig an Gewissen und Vernunft, daß diese nicht anders können, als bekennen: das ist Gottes Finger. „Die Grundabzeichen des Göttlichen und Kreatürlichen, sagt Beck (Einl. S. 182), liegen von Anfang an in unserm innersten heiligsten Lebenskern, jedem Menschen beständig präsent in seinem Gewissen". Endlich und hauptsächlich: die Wunder weisen sich aus durch ihren Zusammenhang mit dem ganzen Lebenswerk und mit dem dasselbe bezeugenden Wort Gottes. Denn b) die Wunderanschauung ist ein ganz wesent-

liches, integrierendes Glied der ganzen biblischen Anschauung von Gott und Welt. Reißt man jenes heraus, so sinkt die gesamte Bibellehre dahin (vgl. Kleuker oben § 2); und ähnlich wie wir oben in betreff der Bedeutung der Gotteserkenntnis überhaupt gethan, so müssen wir besonders an diesem Punkt der modern liberalen Theologie prinziell polemisch gegenübertreten. Wenn Schweizer sich nicht scheut zu behaupten, die reifere Frömmigkeit werde durch den Wunderglauben sogar gedrückt und gehemmt, statt erregt (I, S. 252), so liegt hierin nicht bloß eine merkwürdige Anmaßung, insofern Jesu und der Apostel Frömmigkeit dadurch für eine unreife erklärt wird, sondern es ist in unbegreiflicher Weise auch verkannt, daß die Frömmigkeit selbst ganz direkt mit der Lehranschauung von Gott zusammenhängt, daß also auf diese Weise eine ganz andere Art von Frömmigkeit, als die der biblischen Gottesmänner, proklamiert wird. Am klarsten tritt dies bei der Auferstehung Christi hervor, diesem Zentralwunder, an dessen äußerer geschichtlicher Thatsächlichkeit im geringsten zu markten nach 1 Kor. 15 Abfall vom Apostelglauben ist. c) Gerade an diesem Zentralwunder, das nach Bonnet's schönem Wort (s. oben § 2) nicht un fait isolé, mais le maître chaînon d'une chaîne de faits de même genre etc. ist, tritt aber auch klar hervor, daß es sich um ein ganzes System der göttlichen Wunderthätigkeit, nicht bloß um einzelne abrupte portenta handelt, und um was es sich dabei handelt, nämlich um neue Lebenserschließung Gottes in der des wahren Lebens verlustig gewordenen Welt. Des Näheren kommt hiebei in Betracht 1) das Verhältnis der niederen zur höheren Lebensordnung. Die ganze göttliche Lebensmitteilung an Menschheit und Welt geht in Stufen vor sich, und jedesmal ist es die von Gott ausgeströmte Lebenskraft, der Geist, auf welchem Lebenssubstanz und Lebensgesetz des betreffenden Ganzen ruht; vergl. Augustins Wort: voluntas conditoris rei cujusque natura. Da ist nun immer die niederere Lebensordnung für das Einströmen der Kraft der höheren empfänglich, ja jene ausdrücklich dazu da, diese zu empfangen. Das was der Ruach Elohim auf dem allgemeinen Schöpfungsgebiet wirkt, bereitet die Stätte dem Ruach Jahve, und dieser wieder dem hl. Geist Christi; aber ein Neues aus Gott kommt je mit dem folgenden Geist in das Gebiet des vorangehenden, aber für ihn offenen, nach ihm sich sehnenden hinein. So ist die Natur, wie Dorner sagt (I, S. 600) keine fertige Größe, sondern unendlich bildsam. Gott hat, wie Rothe sich ausdrückt, die Welt als einen Organismus geschaffen, dessen Gesetze die für sein Eingreifen nötige Elastizität, Weite und Ausbiegungskraft haben. Das Gerede von Aufhebung des Naturzusammenhangs, wodurch gar Gott mit sich selbst in Widerspruch träte, hat doch offenbar dann keine Bedeutung, wenn einesteils das Neue seinem Ursprung und Wesen nach ausdrücklich einer ganz andern Ordnung angehören will, als der des sogen. Naturzusammenhangs, welch letzterer doch nicht ohne petitio principii als alles und jedes Leben, alle und jede Gottesbezeugung in sich absorbierend deklariert werden kann; andernteils wenn gerade doch dieser Naturzusammenhang dazu organisiert ist, Neues aufzunehmen; endlich wenn das Neue, sobald es da ist d. h. in fertige irdisch-geschichtliche Existenz getreten ist, auch in den Natur- und Geschichtszusammenhang sich einfügt und sein nun folgendes irdisch-geschichtliches Sein auch nach dessen Gesetzen regelt.

Wie dann aber die geschilderte Anschauung dogmatisch-religionsphilosophisch weiter auszuführen ist, das ist nicht mehr Sache der Apologetik. Sie kann z. B. Ebrards Theorie vom Komplex der Kräfte, der an die Stelle der Materie treten soll (I, S. 98 ff.), auf sich beruhen lassen; immerhin geben die modernsten Entdeckungen der sogen. feinsten Materie, sodann der Elektrodynamik u. s. w. der biblischen, im Geist Gottes Substanz und Gesetz alles Lebens findenden Anschauung willkommene Unterstützung. Es geht zwar etwas zuweit, wenn Kreyher (vgl. schon Augustin, oben S. 211) die biblischen Wunder aus der Analogie des Mystischen, was sonst im Menschenleben vorkommt (z. B. Hellsehen, organische Wirkungen der Imagination, Fernwirkung, sogar vierte Dimension) erklären will; es ist ja nicht zu übersehen, daß die biblischen Wunder dem spezifischen Offenbarungs- oder Reich Gottes-Gebiet angehören, worüber gleich mehr. Aber unbestreitbar richtig und biblisch ist der Satz, daß es der eine Lebensgott ist, der auf dem allgemeinen und auf dem spezifischen Offenbarungsgebiet thätig ist. Mag nun die Art, wie Gott in jenem die über das Gewöhnliche hinausgehenden „mystischen" Erscheinungen wirkt, ja überhaupt, wie die Gotteskraft, der Geist, sich zu den sogenannten Naturgesetzen verhält, wissenschaftlich gedacht werden wie man wolle: für die Apologetik genügt das zweifellos sichere Daß der göttlichen Geordnetheit der Natur für die Geschichte sowie der Geschichte für Christum und sein Reich. Darin liegt nun 2) die Bezüglichkeit aller wunderbaren Thätigkeit Gottes auf die *καινὴ κτίσις* in Christo. Wenn man häufig dies so darstellt, die Notwendigkeit des Wunders ruhe lediglich auf der Sünde und dem Tod und es handle sich im Wunder darum, dieser Todesmacht hemmend und heilend entgegenzutreten (s. z. B. Schöberlein, S. 183 ff.), so ist dies dann richtig, wenn man den Zusammenhang des Wunders und der Erlösung nicht bloß als einen direkten, sondern auch als indirekten gelten läßt. Man lasse nicht unbeachtet, daß in der Geschichte des Reiches Gottes, z. B. im Alten Testament, von Zeit zu Zeit die Wunder gehäuft erscheinen, daß neben sonstigen sporadischen Wunderthaten ganze Wunderepochen erscheinen: so die Zeiten Mosis, Elias u. s. w. Nun ist klar, daß das immer zugleich überhaupt die Wende- und Entscheidungspunkte der Offenbarungsgeschichte sind. Was in den von uns sogenannten sporadischen Wundern je ad hoc geschieht, etwa einem einzelnen Frommen zu lieb, das tritt hier fürs Ganze als Zeichen davon auf, daß der Herr ein Neues überhaupt schafft in Gericht oder Heil, daß er seine Lebenserschließung um einen Ruck weiterbringt. Da werden die Wunder, die sonst Ausnahme sind, geradewegs zur Regel. Damit erledigt sich auch von selbst der einfältige Einwand, wenn überhaupt Wunder seien, so sollten sie immer, z. B. auch gegenwärtig sein. Gibts überhaupt einen Gott, so ist doch selbstverständlich, daß Er, der Vater sich die Stunden seiner Macht vorbehalten darf (Akt. 1, 7). Nun wieder, was für eine Art von Lebenserschließung an den einzelnen Punkten auch vorliegen mag, direkt oder indirekt weist doch jede auf das Zentralwunder der Erscheinung ewigen Lebens in Christo hin, und mit dieser zusammen hinaus auf den Tag, von dem es heißt: *καινὰ τὰ πάντα*. Als ein partielles Neuschaffen der Natur kündigen die Wunder nach Dorners Wort (I, S. 615) wie in einer Morgenröte das Kommen einer von Abnormitäten freien Ordnung an. Nun ist aber die

καινὴ κτίσις bereits verwirklicht im religiös-ethischen Leben der Christusgläubigen, in dem von Luther so hoch gepriesenen rechten hohen Hauptwunder der Bekehrung und Wiedergeburt eines Sünders, in der Bildung der Gottesgemeinde. Mikrokosmus und Makrokosmus zeigen gerade hier ihre organische Verbundenheit. Dieselbe göttliche Lebenskraft, die in Christo leiblich Tote auferweckte, weckt die geistlich Toten auf (vgl. die sehr lehrreiche Stelle Joh. 5, 25 ff.). Jenes war ein Zeichen, das auf diese innere Neuschaffung hinweisen sollte, und diese wieder weist hinaus auf den Äon, da Äußeres und Inneres verklärt, eine pneumatisierte Gotteswelt sein wird. d) Mit all dem ist die ganz fundamentale religiöse und apologetische Bedeutung des Wunders bewiesen; und es ist ganz unrichtig, wenn Rothe (Zur Dogm., S. 111) die „apologetische Bedeutung des Wunders ganz in den Hintergrund stellt" (vgl. vielm. Auberlen b. Rothe l. c.). Ein Gott, der nicht Wunder thut, ist kein lebendiger Gott; und das Leben, das mich über der Welt Sünde und Tod hinaushebt, das Leben, nach welchem die innersten Fasern meines Wesens sich sehnen und das ich nicht bloß für mein Gemüt und meine Phantasie, sondern für mein ganzes, auch körperliches Sein haben muß, das Leben, das nicht bloß ich, sondern mit dem Mikrokomus auch der Makrokosmus einstens bekommen muß, so gewiß es Thorheit ist, diese beiden zu trennen, dieses Leben kann der über die Welt erhabene Gott nur durch neue, dem Weltenlauf enthobene, aber eine neue Welt schaffende Lebensbezeugung geben. Und das geschieht im Wunder, vor allem in dem Einen, der selbst das Wunder ist, in Jesu Christo.

5. Die spezifische, von allen andern Geschöpfen verschiedene Stellung des Menschen zu Gott und zur Welt, wie sie vor allem in seiner Bestimmtheit und Fähigkeit zu ewigem Leben hervortritt, erklärt sich nur, wenn sein Wesen, sein Ursprung und seine Urgeschichte eine spezifische, die ist, wie sie die Bibel schildert. a) Das Wesen des Menschen betreffend, so erkennt die Bibel seinen organischen Zusammenhang mit der übrigen Welt, seine Verwandtschaft mit den rein irdischen Existenzen, namentlich also kurz gesagt das Tierartige an ihm in einer Weise an, die weit abliegt von spiritualistischen Vorstellungen. Seinem irdisch-sinnlichen Wesen nach ist er aphar min-haadama, und als beseelte Körperlichkeit gehört er mit den Tieren in die Kategorie des basar zusammen; namentlich ist sehr zu beachten, daß der Mensch, der allein noch das Objekt der Naturforschung sein kann, d. h. der gefallene Mensch seinem eigentlichen Typus nach basar ist. Aber damit ist er nach biblischer Lehre das, was er nicht sein soll, wogegen auch etwas in ihm, diejenige Kraft seines Lebens sich wehrt, welche eben seinen spezifischen Unterschied von dem bloßen basar ausmacht, ja welcher er auch eine spezifische Art und Weise seines körperlich-seelischen, organischen Lebens verdankt und wodurch er das Bild Gottes an sich trägt, das ist der Geist Gottes; und diese Kraft kommt wieder zur Herrschaft in ihm, wird die seinen Typus bestimmende durch Christum. Die Bibel gibt hienach dem Spiritualismus darin recht, daß der, nicht selbst der Materie entstammte, sondern von Gott eingegossene Geist es ist, der den Menschen zum Menschen macht, der die Kraft alles Lebens in ihm ist, und zwar auf zwei Stufen, deren niedere von der höheren beherrscht sein soll, nämlich als animalischer Geist die Kraft des körperlich-seelischen

Lebens, als heiliger Geist die Kraft ewigen Lebens. Zu der ersteren, niedereren oder psychischen Stufe muß (was aber weiter zu entwickeln nicht unsere Aufgabe ist) auch das gewöhnlich sogenannte geistige Leben, Selbstbewußtsein, Wille u. s. f. gerechnet werden, sofern es nicht von dem Pneuma Christi mit ewigem Lebensgehalt gefüllt ist. So gibt die Bibel andererseits dem Materialismus nicht bloß soweit Recht, daß die Sinnlichkeit das Material und Substrat sei, das der Geist im Diesseits zu seinem notwendigen Organe hat, resp. dazu sich bilden soll, sondern auch darin, daß der von Gott entfremdete Geist, obgleich das ewiger Füllung fähige Gefäß bleibend, doch seine Füllung, den Inhalt und freilich nur scheinbaren Gehalt seines Lebens, aus der Sinnlichkeit holt, daß also der Mensch, aber eben seiner Bestimmung zuwider, und unter Protest seines innersten Wesens, auf tierische Stufe herabsinken kann. Die eigentliche Streitfrage gegenüber dem Materialismus — denn die extrem spiritualistischen Ansichten eines Fichte u. s. w. können wir übergehen — ist nun diese: Ist es berechtigt, die spezifisch menschlichen, sogenannten „höheren" Lebensfunktionen, namentlich Selbstbewußtsein und Wille, aus einer besonderen, dem sinnlich-materiellen Wesen fremden, gottentstammten Kraft abzuleiten, oder sind dieselben, wie alle andern, auch nur Resultat der dem sinnlich-materiellen Sein innewohnenden Kraft? Diese „Kraft" selbst aber darf dann nach der letzteren Ansicht durchaus nicht als etwas neben dem Stoff Seiendes, obwohl in ihn eingegangenes, sondern lediglich als die Formel angesehen werden, unter der wir das Verhältnis des Stoffs als seienden zum Stoff als wirkenden begreifen. Für den ganzen Streit sollte nun einfach zugegeben werden, daß es sich hier auf beiden Seiten nicht um streng demonstrative Beweisführung handeln kann. Ganz so, wie bei den Gottesbeweisen der Schritt aus der Erfahrungswelt hinüber in das Reich der unsichtbaren Gotteswelt gemacht wird, ist, wenn man die Sache ausschließlich vom subjektiv wissenschaftlichen Standpunkt aus erledigen will, sowohl der von uns statuierte besondere „Geist" oder „Seele", als auch die von den Materialisten dem Stoff als solchem vindizierte „Kraft" ein X, das eben zur Erklärung von Thatsachen, die nicht anders erklärt werden können, statuiert wird. Selbstbewußtsein und Wille, die Äußerung des ersteren hauptsächlich in der Sprache, die des letzteren in der Wahl, im Verwerfenkönnen auch des von der Natur, dem tierischen Instinkt u. s. f. Geforderten, sind nun eben einmal spezifische Vorrechte des Menschen. Und es ist einfach lächerlich, die sein sollenden Analogien des sein sollenden „Geisteslebens der Tiere" so zu verwenden, wie der Materialismus thut. Denn einesteils zeigt ja diese Parallele ganz klar den spezifischen Unterschied eines in der Sinnlichkeit, im materiellen Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb aufgehenden und eines darüber weit hinausgreifenden Lebens; andernteils und hauptsächlich kehrt ja in der Tierpsychologie auf niederer Stufe dieselbe Streitfrage wieder, ob das Seelenleben der Tiere wirklich auch blos stoffliche Funktion ist. Und die Beantwortung dieser Frage, die Statuierung oder Negierung dessen, was man Geist nennt, ist in letzter Instanz eine jener prinzipiellen Positionen, de quibus non disputandum est, ist Sache des Glaubens auf der einen so gut wie auf der andern Seite. Und dabei entscheidet zu allerletzt eben auch wieder nur das argumentum ad hominem, der Appell an die innerste, nicht weiter disputable Selbstgewißheit,

die nach unserer Überzeugung einfach apodiktisch dekretiert: mein des Menschen Geistwesen und Geistleben ist so spezifisch vom stofflichen Leben verschieden, daß es nicht bloße Funktion des letzteren sein kann, sondern Resultat einer nicht-stofflichen Gotteskraft sein muß. Muß nach unserer Überzeugung schon jeder Mensch als Mensch, und wär er ein Heide, dieses Dekret vollziehen, so steht für uns als Christen die Sache erfahrungsmäßig so fest, daß ein Zweifel daran Aufhebung unseres ganzen Christentums ist. Der Unchrist kann mit relativem Recht sein Geistleben auf gleiche Stufe mit dem Tierleben stellen, der Christ kann über diese Zumutung bloß entweder lachen oder weinen. Schon der fromme Mensch muß das; sein Gottesgefühl und Gottesbewußtsein, sein Reden mit Gott im Gebet u. s. w. mit tierischen Gefühlen und Gefühlsäußerungen auf Eine Stufe stellen, ist ihm einfach Blasphemie, und kann er denen, die das thun, nur — und gewiß mit Recht — die Forderung stellen, über Dinge zu schweigen, wovon sie keinen blassen Hauch verspüren. Vollends der Christ, in welchem das Geistessehnen zur Füllung mit heiligem Geist geworden ist, daß er geschmeckt hat die Kräfte der zukünftigen Welt und teilhaftig geworden ist der *θεία φύσις* (2 Petri 1, 4), kann die redlich Zweifelnden nur auffordern: Komm und siehe; mach die Lebens- und Geisteserfahrung, die ich gemacht und nach der Du auch dich sehnst, so fallen die Zweifel von selbst dahin! b) Ist des Menschen Geist eine besondere, aus Gott stammende Lebenskraft, und ist das ganze Menschenwesen und Leben, auch das körperliche, auf Beherrschung und Durchdringung von diesem Geist angelegt, so ist es unabweisbare Konsequenz, auch den Ursprung des Menschen, speziell des ersten Menschen als spezifische Gottesthat, nicht als Resultat bloß innerweltlicher Entwicklung zu denken. Eine spezifische Gottesthat aber heißt s. v. a. unmittelbares, persönliches Eingreifen Gottes ad hoc; und wie dieses soll auf entsprechendere Weise anschaulich gemacht werden können, als es die Erzählung der Genesis thut, deren Wesentliches das Neue Testament bestätigt (Matth. 19, 4; 1 Kor. 11, 7; 1 Tim. 2, 13), ist nicht abzusehen. Liegt doch außerdem hier wieder ein merkwürdiger consensus gentium, ein Nachklang der in der Genesis rein erhaltenen Urtradition in den Mythologien der Heiden, vor. Es ist völlig unbegreiflich, wie Theologen, wie Lipsius (S. 346) die darwinistische Anschauung für irrelevant für die religiöse Betrachtung ansehen oder andere, wie Schmid (S. 299 ff.) geradezu gewisse Konzessionen an die Darwinisch-Häckel'schen Theorien machen können. Um so unbegreiflicher, als die besonnene Naturwissenschaft, die nicht zur Naturphilosophie oder vielmehr Naturträumerei wird, zugesteht, einmal: über die erste Entstehung organischer Wesen überhaupt wissen wir nichts; sodann: die sein sollenden Mittelglieder des großen Menschenstammbaumes, der auf die Urmonere zurückgeht, namentlich das Mittelglied zwischen Tier und Mensch, sind einfach gedichtet; bis jetzt zeigt die Forschung durchaus ein plötzliches Auftreten des Menschen, sowie einen so kolossalen Unterschied auch des niedrigststehenden Menschen, auch des paläozoischen vom höchststehenden Affen, namentlich in betreff des Gehirns, daß von Übergang des Affen zum Menschen keine Spur vorhanden ist. Endlich: Häckel'sche Embryologie und Gesetzgebung betreffend Onto- und Phylogenese u. s. w. ruht mehr auf dem sic volo sic jubeo, als auf Forschung. Nein, der Theologie, wenigstens der bibelgläubigen und der-

jenigen, die den traurigen Dualismus von religiösem Gefühl und Erkennen nicht adoptiert, ist ein Kompromiß mit diesen Hypothesen nicht möglich. Für die Apologetik aber ist mit der Anerkenntnis, daß all jene Theorien bloße Hypothesen sind, schon genug gethan. Dieselben fallen für denjenigen in ihrer eigenen Hohlheit zusammen, der göttliches Leben in sich ahnend und in Christo findend nicht anders kann, als seinen Stammbaum mit Luk. 3, 38 zu schließen: Ἀδὰμ τοῦ ϑεοῦ. Die positive Auseinanderlegung des Ursprungs aus Gott aber, insbesondere die Frage, was an der Erzählung der Genesis zur Darstellungsform und was zur Sache gehört, überläßt sie der Dogmatik; ihr genügt das Daß des Entstandenseins des ersten Menschen durch unmittelbar persönliches Eingreifen Gottes. c) Auch die Lehre vom Urzustand, von den historischen Anfängen der Menschheit, also speziell vom Leben der Protoplasten (siehe besonders Zöckler) will die modern-liberale Theologie seit Schleiermacher für religiös-irrelevant erklären. Als ob für die Erkenntnis des Seienden die Erkenntnis seines Gewordenseins und dessen, aus was es dies wurde, gleichgiltig sein könnte! Der Anfang der Menschheitsgeschichte muß notwendig, wenn unsere ganze Anschauung von Gott und Mensch richtig ist, ein auch Gottes und des Menschen würdiger gewesen sein; und so gedacht, wie die Bibel ihn malt, ist er es auch in der That gewesen. Die Protoplasten waren hienach weder schon entwickelte, reife Männer, noch unentwickelte Kinder, sondern in die Entwicklung zum Mann hineingesetzte Kinder d. h. geistig und körperlich so ausgerüstet und von dem sie persönlich, väterlich erziehenden Gott so geleitet, daß sie, wenn sie wollten, geistesmächtige Männer werden mußten, daß sie daher auch, solang sie in dieser Bahn blieben, wirkliches Leben in Gottes Gemeinschaft genossen. Der consensus gentium mit seinen Sagen vom verlorenen Paradies u. dergl. ist hier wieder groß; diese Sagen für phantastische Rückverlegungen des Zukunftsideals in die Vergangenheit erklären, heißt nicht bloß dem Bewußtsein der Menschheit ins Angesicht schlagen, sondern auf die Erklärung der Entstehung eines solchen Ideals verzichten. Die Urgeschichte als die tierisch-roher Wilden denken, ist einfache petitio principii, übereinstimmend mit der andern, der tierischen Anschauung vom Wesen des Menschen überhaupt; die Forschungen der Ethnographie und Paläographie sprechen klar gegen diese Hypothese. „Noch nirgends, sagt Waitz (Anthrop. I, S. 337), hat man den Menschen im eigentlichen Naturzustand gefunden." Aller Völker Traditionen stellen ihre heruntergekommenen Zustände eben als heruntergekommene, von früherer Höhe gesunkene dar: und die sogenannten prähistorischen Menschen zeigen Kulturanfänge, die in jenen elementaren Verhältnissen staunenswert sind. Kurz, wir haben keinen Grund, unserer Ahnen uns zu schämen; jedenfalls wenn solcher Grund da ist, so ist nicht Gott es, dessen Hand das Rohe, Tierische im Menschen zum Herrschenden gemacht hat. Alles beweist: zum Gottes-, zum Geistesleben war und ist der Mensch geschaffen. Ein Gottesreich, dessen Inhalt ewiges Leben ist, kann allein seine Heimat sein, und das ist ihm — sagt nun der zweite Teil — in Jesu Christo aufgethan, aber auch nur in ihm.

Zur Literatur vgl. im allgemeinen die am Schluß von § 2 angeführten apolog. Werke. Von Lehrbüchern der Dogmatik liberalerseits bes. R. A. Lipsius, Lehrbuch, 2. Aufl., Braun-

schweig 1879; Schweizer, Christl. Glaubensl. Leipz. 1863; Strauß, Alter u. neuer Glaube, 11. Aufl. 1881. Positiverseits besonders Dorner, Christl. Glaubensl., Berlin 1879 f.

Speziell zur Frage über Religion, ihr Wesen, Ursprung u. s. w. vgl. man:
Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker. Leipz. 1880.
Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker. Leipz. 1864 ff.
Hellwald, Naturgeschichte des Menschen, Stuttgart 1882 f.
Barry, A., Die natürliche Religion; deutsch von J. Clark. Gotha 1882.
Kaftan u. Hermann s. § 2, Schluß.

Zur Frage über Schöpfung, Urstand, Wunder, Wesen des Menschen, Materialismus u. s. w. vgl.:
Zöckler, Lehre vom Urstand, s. ob. § 2; vgl. Kreyher, Ebrard ꝛc.
Perty, Die mystischen Erscheinungen der menschl. Natur, 2. Aufl., Heidelb. 1875.
Schmid, Die Darwin'schen Theorieen und ihre Stellung zur Philos., Rel. u. Moral. Stuttgart 1876.
Riehm, Der biblische Schöpfungsbericht. Vortrag. Halle 1881.
Burk, Ist das Beten vernünftig? Vortr. ꝛc. Stuttg. 1879.

Köstlin, Die Frage über das Wunder u. s. w., Jahrb. f. d. Theol. 1864, S. 205 ff.
Rothe, Zur Dogmatik, 2. Aufl., Gotha 1869.
Schöberlein, Die Geheimnisse des Glaubens, Heidelberg 1872.
Beck, Einleitung in das System der christl. Lehre, 2. Aufl. Stuttgart 1870.
Auberlen, Die göttl. Offenbarung. Basel 1881.
Kübel, Über den christl. Wunderglauben. Stuttg. 1883.
Hamberger, Gott u. seine Offenb. in Natur u. Geschichte, 2. Aufl., Gütersloh 1882.

Fabri, Briefe gegen den Materialismus. 2. Aufl. Stuttg. 1864; — Lange, Geschichte des Materialismus, 4. Aufl. Iserlohn 1882. — Du Prel, Philos. der Mystik, Leipzig 1884.

Zur Frage über das Verhältnis von Theologie u. Naturwissenschaft vgl. besonders Steude a. a. O. S. 158 ff.

Zweiter Teil der Apologetik.

5. Nachweis der christlichen Anschauung von Jesu Christo als allein dem Heilsbedürfnis des Sünders entsprechend.

I. Die Grundanschauung von der Sünde und von Jesu als dem Heiland der Sünder.

1. Die religiöse Erfahrung haben wir oben geschildert als das innerste und spezifische Innewerden des ewigen Gotteslebens, wovon die Wirkung ist Scheu vor dem Allmächtigen und Heiligen, aber auch Befriedigung in der das Leben darbietenden Gottesliebe. Die faktische Beschaffenheit des Menschenlebens läßt nun aber diese beiden Elemente der Religion, die an sich nur in ihrer Vereintheit das Vollwesen derselben bilden, als zwei Pole auseinandertreten, von denen zwar immer der eine den andern anzieht, so daß niemals in der religiösen Bestimmtheit das eine Moment völlig fehlt, und wäre es auch zur Form der bloßen Sehnsucht einerseits, zum dunkeln Untergrund der Freude andererseits herabgesetzt, von denen aber doch jetzt der eine, jetzt der andere den bestimmenden Typus abgibt. Es ist ein einfaches Faktum, daß die Scheu, ja die Furcht vor der Gottheit das außerchristliche religiöse Leben beherrscht. Und die früher beliebte Ableitung der Religion aus der Furcht enthielt viel Richtiges, jedenfalls mehr Richtiges, als die jetzt beliebt werdende aus dem eigenen stolzen Selbstgefühl des über die Welt erhaben sein wollenden Menschen. Nach der christlichen Anschauung nun müssen wir sagen:

es ist der sündige Mensch, dessen Religion wesentlich Furcht vor Gott ist und sein soll. Dieser hat beim Innewerden oder Ahnen Gottes die unmittelbare Empfindung, daß Gott wider ihn ist, weil er wider Gott ist. Da aber dieser Gott die absolute Lebensmacht ist, so hat er Angst und Grauen vor dieser Macht, die als solche denen, die wider sie sind, Tod bedeutet. Das Physische und das Sittliche ist bei dieser unmittelbaren Erfahrung in einander; und auch das psychologische Organ dieser Empfindung, das Gewissen, gibt an und für sich ein solch unmittelbares, physisch-sittliches Gefühl, das zunächst nur den unbestimmten Eindruck enthält: es steht nicht wie es sein sollte, und es wird mir nicht gehen, wie ich wünsche, daß es gehen sollte. — Das Gegenteil dieser Sündererfahrung ist die des versöhnten Sünders. Er erfährt eine Lebenseinwirkung die ihn bejaht, ebendamit sein Gemeingefühl erhöht, also ihm Freude schafft. Im Unterschied von dem Lebensgefühl, das ganz allgemein der religiöse Mensch erfährt, ist es hier ebenfalls der Sünder, um den es sich handelt, der weiß, was es um die im vorigen beschriebene entgegengesetzte, Tod bringende Äußerung der absoluten und heiligen Lebensmacht ist; und gerade im Gegensatz zu dieser auch von ihm gemachten Erfahrung fühlt er Leben so in sich einströmen, daß der Gegensatz aufgehoben, sein Inneres befriedet wird. Es liegt darin zugleich einesteils die Bestätigung jener Sündererfahrung, die keineswegs etwa für Täuschung, Einbildung u. s. w. erklärt, sondern als die dem Sünder mit Recht angehörende anerkannt wird, anderenteils doch zugleich die Aufhebung derselben für ihn als den Versöhnten. Die das Leben mitteilende absolute Macht aber ist die Liebe, und die Liebe, welche dem mit Recht dem Tod verfallenen Sünder ihr Leben öffnet, nennen wir Gnade. So ist es Gnaden-Erfahrung, welche der Sünder auf solche Weise macht; und das Gewissen ist auch hiefür das Organ. — Selbstverständlich aber ist, daß das agens, durch welches einerseits Tod, andererseits Leben in den Menschen einströmt, nicht er selbst, sondern eben nur die absolute und heilige Lebensmacht, Gott, sein kann. Nun stehen sich aber jene beiden Erfahrungen sowohl für die Menschheit, als für den einzelnen, nicht bloß gegenüber als neben einander seiende, so daß etwa ein Teil der Menschheit die eine, ein anderer die andere oder daß derselbe Mensch in demselben Lebensstadium jetzt diese, jetzt jene machen würde. Sondern diese beiden Erfahrungen sind für das Ganze und den einzelnen ein geschichtliches Nacheinander; und von der historischen Untersuchung des Völker- und des Einzelbewußtseins bestätigt ist die Lehre des Evangeliums, daß den Wendepunkt das Erscheinen Jesu Christi bildet. Seit er gelebt hat, gestorben und auferstanden ist, gibt es Menschen, die das, was Tausende vorher mit aller Macht wünschten von sich sagen zu können, ruhig, nüchtern, aber mit unbedingter Gewißheit sagen können: der allmächtige, heilige Gott ist mein Vater, der mir, dem Sünder, Sein Leben durch Christum einströmt. Und heute noch ist das das Bekenntnis eines jeden, welcher die Erfahrung hat: vorher tot, jetzt lebendig, jetzt d. h. seit Jesus auch mir erschienen ist. Dieses Faktum ist einfach unumstößlich. Erklären kann und wird man es ja immer verschieden; es selbst leugnen ist Wahnsinn. Und so nennt die Christenheit Jesum den Heiland, weil sie nur in Ihm die zum Tod führende Krankheit gehoben weiß. Selbstverständlich ist nun auch, daß nur diese christliche Zentralerkennt-

nis im stande ist, sowohl jene Sünder- als diese Gotteskindererfahrung richtig zu deuten.

2. Sehen wir näher zu, so enthält die Sündererfahrung, wie wir sie vom Wort Christi aus deuten, Folgendes. Das, was sie eigentlich konstituiert, ist nicht die von allen vernünftigen Menschen anerkannte Diskrepanz von Wollen, resp. Sein und Sollen in einzelnen Fällen, in demjenigen einzelnen Thun, dessen wir uns als Unrecht oder Fehler oder gar nur Mangel und Unvollkommenheit bewußt werden, sondern es ist die totale Gebundenheit unsres wirklichen Wollens und Seins überhaupt, also unsrer selbst verglichen mit unsrem Sollen und mit einem, zugleich in uns sich regenden, entsprechenden Wollen oder doch Wünschen. Das erstere, die Erfahrung der Diskrepanz von Sollen und Thun im einzelnen, ist die ordinär-sittliche Erfahrung; und ihr wesentlich sittlicher Charakter tritt dadurch hervor, daß das Subjekt kraft seines Gewissens sein Thun als freies, aber nicht sein sollendes sich zurechnen, das „Du hast gethan, was du lassen solltest und könntest“ aussprechen, ebendaher die Folgen dieses Thuns, die partielle Todeserfahrung oder innere, resp. äußere Lebensstörung, welche jedes Nichtthun des Gesollten im Gefolge hat, als rechtmäßig geschehend anerkennen muß. Mit andern Worten: das Subjekt erkennt seine Schuld, erkennt sich als schuldig d. h. innerlich verbunden gewesen, das Gegenteil von dem, was es that, zu thun, und ebenso nun auch als verbunden, die Folgen zu tragen, das vom gerechten Gott rechtmäßig verhängte Übel zu leiden. Erst wenn das geschehen, fühlt sich das Subjekt innerlich entlastet, die Harmonie zwischen Sollen und Sein hergestellt; es erkennt sein böses Thun, das damit zur Sünde wird, als gesühnt. Wenn man neben die durch Tragen der Strafe vollzogene Sühne als zweite Art die des Gutmachens durch neue oder besondere gute Leistung stellt, so ist dies kein zweites, sondern gehört unter denselben Begriff, wie jenes: so weit es nämlich Sühne sein soll, dieses Thun des Guten, sieht das Subjekt die betreffende Leistung als eine Last an, die es auf sich nimmt (vgl. die katholische satisfactio). Doch können wir dies nicht weiter verfolgen. — Nun aber, schon jene einzelnen, ad hoc geschehenen Sündenerfahrungen enthalten neben dem sittlichen auch ein physisches Element, die immer steigende, den sittlichen Menschen tief deprimierende, den Oberflächlichen beruhigende Erkenntnis des Nichtkönnens gegenüber dem Sollen. Zum Schuldgefühl gesellt sich das Elendsgefühl; und je ernster das Wollen und je reifer das Erkennen, um so mehr wird, was ja an sich im physischen Charakter dieses Nicht-könnens liegt, dasselbe als ein totales, dem Gesamtzustand des Ich anhaftendes dem Subjekt klar. Aber wiederum, in merkwürdiger Weise spielt das Sittliche und das Physische in einander; denselben Gesamtzustand, den produziert zu haben das Ich, eben weil er ein φύσει vorhandener ist, unmöglich auf seinen Konto setzen kann, denselben muß es doch auch irgendwie, bis zu einem Grad, den genau zu bestimmen unmöglich ist, sich selbst zurechnen. Das Gewissen bezeugt eben trotz aller Weigerung des Ich, sich hiefür schuldhaft zu gestehen, unweigerlich: du selbst solltest anders sein, und du könntest auch wenigstens bis zu einem gewissen Grad anders sein; es ist deine Schuld, daß es so und so, sittlich oder vielmehr nicht-sittlich mit dir steht. Das Bewußtsein der sittlichen Freiheit, obgleich sie immer nur eine relative

ist, ist ganz integrierendes Moment dieser Erfahrung. Und an diesem Punkt liegt das *δος μοι που στω* für die Lehre von der Willensfreiheit so, wie diese auch dem gefallenen Menschen noch relativ zuerkannt werden muß. Aber auch hier wieder kommt das oben angedeutete juristische Moment herein, das Bewußtsein: es geschieht dir Recht, nicht bloß, daß es dir so und so geht, sondern auch daß du so und so bist; der Sünde verfallen, sittlich unfrei, servus peccati bist du zugleich, wie infolge deines Wollens, so infolge rechtmäßigen Gerichts von seiten der heiligen Lebensmacht, Gottes. — Aber noch mehr: was physisch ist, ist nie bloß individuell, sondern hängt mit dem Gemeincharakter der Menschheit, ihrem ganzen Zusammenleben und ebendaher auch mit dem gesamten Weltzustand zusammen. Wir können nicht anders, als die Menschheit, sowie ihr Weltleben beschaffen ist, uns als ein Kollektivsubjekt vorstellen, das von sich genau dasselbe bekennen muß, was das Individuum bekennt; wir müssen also von einer Gesamtschuld, einem Gesamtelend, einem Gesamtgericht reden, das auf der Menschheit lastet. Die einzelnen sind in diesem Betracht ebenso die Produzierten, als die Mitproduzierenden. Das Maß der einen oder andern Art von Anteil an dem Gesamtzustand ist unendlich verschieden, von dem passiven Verhältnis Neugeborener bis zu der neue Sündenreihen gebärenden Aktivität der hervorragenden Genies der Bosheit. Aber ein Organismus liegt klar vor, wo Leiden und Thun Hand in Hand geht und das Eine Bewußtsein alle, die nicht sittlich stumpf geworden sind, durchdringt: sich selbst aus diesem Sumpf zu ziehen ist dem Kollektivsubjekt so unmöglich, wie dem Einzelsubjekt. Auf die Frage *τίς με ῥύσεται* ist eine andere Antwort unmöglich, als die: die Lebensmacht, die wir Sünder als Todesmacht empfinden, muß einschreiten. Und der Christ antwortet: sie hat das gethan, *χάρις τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*, Röm. 7, 25.

3. Auch in der Gnadenerfahrung, in dem Genuß des in Christo den Sündern neu aufgethanen Gotteslebens ist keineswegs das Entscheidende das, was wir in einzelnen Erlebnissen merken von der Freiheitsgewinnung gegenüber dem Schuldgefühl, sowie gegenüber dem Nicht-können des Gesollten u. dgl., oder das, worin je ad hoc die *δικαιοσύνη*, die paulinisch geredet im Evangelium Christi geoffenbart ist, sich erweist. Das Christenleben kommt ja auf Erden über das Schwanken, über die Polarbewegung zwischen der Erfahrung des Sünders und der des Gotteskindes nie völlig hinaus, d. h. einzelnen Gnadenerfahrungen treten immer einzelne Sündenerfahrungen mit jenem *καταγινώσκειν* der *καρδία* gegenüber 1 Joh. 3, 20. Und es ist eine sehr fatale Sache, wenn man in dieser Beziehung die Wirkungen des Christentums übertrieben idealisierend darstellt, als handle es sich um ein beständiges Schwimmen im Meer des Friedens, der geistlichen Freude u. s. f. Eine Apologetik, die nicht ehrlich und nüchtern ist, schadet bloß der Sache des Christentums. Wohl aber handelt es sich um ein prinzipielles und totales Versetztsein in eine vom bisherigen radikal verschiedene Gottes- und Lebenssphäre, um das Umspielt- und Getragensein von der Heimatluft, welche den verlorenen, aber zurückgekehrten Sohn einesteils unbeschreiblich erquickt und ihn versichert, daß das Alte vergangen, der Schuldbann und Knechtesbann der Sünde vorüber, die Liebe des Vaters wieder voll genossen

ist, welche ihn aber auch anderenteils erfrischt und stärkt zu neuem sittlichen Handeln in des Vaters Dienst. Dieses ist, wie gesagt, keineswegs ein in allem einzelnen adäquates; aber der Typus des Ganzen ist ein anderer, ist der göttlichen Geisteslebens, der der *καινὴ κτίσις*. Und auch in dieser Erfahrung des Christen ist das Physische und das Sittlich-religiöse lebensvoll mit einander verwoben. Eine neue *κτίσις*, in welcher *καινὰ τὰ πάντα* 2 Kor. 5, 17, ist ihrem Begriff nach keine bloß sittliche Veränderung d. h. bloß neue Willensrichtung, sie ist auch keine bloß religiöse d. h. bloß neue Gemütsbestimmtheit, sondern ist zugleich physische Veränderung. Nur ist hier der Prozeß der umgekehrte, wie in der Sündererfahrung; die letztere — von der ersten Sünde abgesehen — zeigt aus der physischen Ohnmacht die sittliche hervorgehend, die erstere dagegen zeigt aus sittlich-religiöser Kraftfüllung physische Veränderung, das hervorgehend, was die Bibel Verklärung nennt. Und doch, von einer andern Seite aus angesehen, ist auch hier das prius auf seiten des physischen Moments. Eine neue Kraft und — da wir uns unter Kraft nichts denken können ohne wirkende Substanz — eine neue Substanz geht zuerst in den Menschen ein, wenn sein Wille neue Thätigkeit soll entfalten können. Und wie bei der Sünde, so kann auch hier Individuum und Gesamtheit nicht getrennt sein. In einen neuen Organismus, in die der Welt gegenübertretende Gemeinde findet sich der neu werdende Sünder hineinversetzt, und von ihr, resp. durch sie hindurch strömen die neuen Lebenskräfte in ihn ein.

Alles das aber geht nicht durch Selbstentwicklung seis des einzelnen seis der Gesammtheit, durch Autosoterismus irgend welcher Art vor sich. Mit solcher Anschauung wäre die ganze geschilderte Erfahrung, sowohl die des Sünders, als die des Kindes Gottes geradezu auf den Kopf gestellt. Aus dem Welttod Weltleben zu produzieren, ist der Welt selbst natura unmöglich. Das kann nur zu stand kommen durch neue, an dem historischen Punkt, wo erfahrungsgemäß das Neue auftrat, geschehene Lebenserschließung d. h. Offenbarung Gottes. Klar aber ist, daß im Verständnis dieser Offenbarung, d. h. Jesu Christi, durchaus der Schwerpunkt auf die Erschließung neuen göttlichen Lebens für Sünder, also auf das Heilandswesen Christi gelegt werden muß. Ob die Dogmatik ganz oder teilweise anders, kurzgefagt synthetisch-theologisch verfahren muß, das können wir dahin gestellt sein lassen. Die Apologetik aber hat jedenfalls zu ihrer Operationsbasis das zu machen, hat durch Appell an aller Menschen Erfahrung, die kein Heil haben, und an aller Christen Erfahrung das ins Zentrum zu stellen: *ὅτι ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἡ σωτηρία*, Akt. 4, 12; sie verfährt analytisch.

II. **Die Stellung der außerchristlichen Religionen und Philosophien zu der oben dargelegten Grundanschauung von der Sünde und dem Heiland der Sünder.** *1.* Alle außerbiblischen Religionen und Philosophien bringen in Erkenntnis der Sünde nicht in die Tiefe. War es doch eine Hauptaufgabe erst des alttestamentlichen Gesetzes, *ἐπίγνωσιν ἁμαρτίας* zu bringen, und eben dadurch ist es der katexochische *παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν* geworden. Wie arm sind schon die außerbiblischen Sprachen an Bezeichnungen der Sünde verglichen mit dem Hebräischen! Das Heidentum jeder Art ist pelagianisch. Wenn unter natürlicher Religion das Gemeinsame von dem verstanden wird, was die außerbiblischen

Religionen von Anschauung und Praxis in betreff des Verhältnisses von Mensch und Gott gehabt haben, so erscheint es an diesem Punkt am deutlichsten, wie verfehlt es ist, mit jenen Engländern im Christentum die republication of the religion of nature, oder noch mit Baumstark (II, S. 185.ff.) „die Bestätigung der natürlichen Religion" zu finden, oder gar mit Kaftan (S. 3) das Wesen der Religion identisch zu fassen mit denjenigen Merkmalen, die allen geschichtlichen Religionen gemeinsam sind und von da aus dann auch das Wesen der christlichen Religion zu bestimmen. Nicht um die geschichtlich aufgetretenen Religionen als solche d. h. um die bei den verschiedenen Völkern sich findenden gemeinsamen Formen des Gottesglaubens und Gottesdienstes handelt es sich, wenn man herausstellen will, was die echte „natürliche Religion" ist und was als solche dann in positivem, vorbereitendem Verhältnis zum Christentum steht. Vielmehr das allein kann hiefür in Betracht kommen, was nach unserer christlichen Erkenntnis, besonders an der Hand von Stellen, wie Akt. 10, 35; 17, 27; Röm. 1, 19 ff.; 2, 14 ff. u. s. w., der Mensch auch ohne spezifische Offenbarung kraft seiner sittlich-religiösen Naturausstattung und kraft der sogenannten allgemeinen Offenbarung von Frömmigkeit haben sollte und könnte. Nun diese natürliche Religion = Religiosität, die allerdings auch in den Formen der historischen Religionen sich möglicherweise äußert, meistens aber den schärfsten Gegensatz zu diesen, dem Götzendienst bildet, enthält eben den Faktor der Scheu des Sünders vor dem heiligen Gott als ganz konstitutives Element; und sie ist ein apologetisch wertvolles Zeugnis für die Wahrheit der biblischen Anschauung von der Religion. Die Träger dieser natürlichen Religion sind es, die mit ihrem sittlich religiösen Ringen, das eben erst im Christentum sein Ziel gefunden hat, zugleich die schärfsten Ankläger und Verurteiler der „Religionen" des Heidentums, mit ihren oft gerade im Dienst der sein sollenden Religion gepflegten Greueln von Unsittlichkeit sind.

Und doch selbst in dem mit heidnischen Religionen verbundenen Sündendienst tritt, freilich ganz anders als in jenem Ringen der sittlich-religiös Gesinnten und ihren trostlosen Geständnissen: nemo sine vitiis nascitur; nitimur in vetitum u. s. w., eine Ahnung von der entsetzlichen Macht der Sünde hervor. Ganz eigentümlich spricht sich diese Ahnung, bezeichnender Weise zusammen mit dem Verzicht auf die Hoffnung der Überwindung des Bösen, darin aus, daß sehr viele heidnische Religionen das Böse geradezu vergöttern. Dualistische Scheidung der Gottheit in eine gute und eine böse Macht geht durch die meisten Religionen hindurch, von dem naiven Dämonenglauben der Naturvölker an bis zum persischen Ahriman. Und selbst die Hellenen, die doch über dem Unterschied des Schönen und des Unschönen den sittlichen Gegensatz von bös und gut verflüchtigen, wissen von der berückenden, ins Böse hineinstürzenden Macht der Ate zu singen. Wiederum ist doch mit alldem eine falsche Taxation der Sünde gegeben, sofern in den von uns nachgewiesenen beiden Momenten, dem sittlichen, besser sittlich-religiösen und dem physischen, die heidnische Anschauung fast nur das letztere, das physische kennt und anerkennt. Eben daher überwiegt das Elendsgefühl über das Schuldgefühl. Freilich hat auch jenes bedeutenden apologetischen Wert; selbst die heiteren, im Diesseits sich glücklich dünkenden Hellenen wissen sich

doch als δειλοὶ βροτοί. Und wenn das Schuldgefühl sich auch in nicht ganz reiner Weise kundthut in jener Anerkennung göttlichen Fluchs, welcher ganze Geschlechter (vgl. z. B. das Haus des Ödipus) und Völker wegen der Sünde eines Ahnen bis zum gänzlichen Untergang verfolgt: etwas von der richtigen Taxation der Sünde und dem Verhältnis der heiligen Gottheit zur sündigen Menschheit tritt so doch in ergreifenden Zügen hervor. Der Erinnyenglaube hat, richtig verstanden, mehr religiösen Wert als die meisten Bestandteile der hellenischen Religion. — Aber auch noch in anderen Äußerungen heidnischer Frömmigkeit zeigt sich etwas von sittlich-religiöser Taxation des Bösen, so vor allem im Opferwesen. Der positiv-naive Zweck des Opfers, durch Gaben die Gunst der Gottheit zu gewinnen, und der negative, den Zorn der Gottheit zu beschwichtigen, geht Hand in Hand. Und wenn das Opfer doch wesentlich besteht in einem Verzicht auf ein Lebensgut, so liegt darin die Anerkenntnis, daß der Sünder das Vollrecht auf den Genuß des Lebens verwirkt hat. Vollends die entsetzlichste Form des Opfers, das Menschenopfer, ist doch eigentlich nur eine greuliche Karrikatur der tief empfundenen Wahrheit, daß das Leben des Menschen mit Recht dem Zorn der Gottheit verfallen ist. Auch die Selbstpeinigungen, jede Art der Askese u. s. w. beweisen diese Erkenntnis des verlorenen Anspruchs auf Lebensgenuß. Und wenn sie zugleich Mittel zur Steigerung der eigenen sittlichen Kraft sein sollen, so kommt in ihnen nur um so klarer das ethische Moment zum Recht.

Aber mit alledem bringt es der Heide nicht zur Herrschaft jenes positiven Pols in der Sündererfahrung, zur Empfindung der göttlichen, Leben anbietenden Liebe. Er kann, ja er soll es nicht dazu bringen; sie ist ihm eben nicht geoffenbart. Eben daher bleibt sein Leben, auch seine Religion im Diesseits befangen, und auch seine Ahnungen des Jenseits sind nur Projektionen des Diesseits, mit all seinem Elend, ja noch größerem (vgl. die Klage des Achilleus) oder mit seinen sinnlichen Freuden, in ein unbekanntes Traumland. So bleiben die Heiden ἐλπίδα μὴ ἔχοντες (Eph. 2, 12): was zugleich einer der sichersten Beweise für die Unmöglichkeit ist, die biblische Religion, die durchaus auf Hoffnung ewigen Lebens sich gründet, aus innerer Entwicklung des Menschenbewußtseins abzuleiten. Andererseits erklärt jene Diesseitigkeitstendenz, an welcher das Heidentum trotz der Unseligkeit derselben wahrhaft piquiert festhält, den Widerwillen, ja Haß aller, die heidnisch gesinnt sind, gegen die biblische Religion. — Immerhin fehlen sporadische Hoffnungsstrahlen auch den Heiden nicht; namentlich die nordische Religion ahnt, wie den Untergang, so die Erneuerung der Welt. Und auch davon, daß, wenn es zur Gemeinschaft Gottes mit der sündigen Menschheit kommen soll, vor allem eine Sühne der Sünde nötig ist, enthält eben das Opferwesen eine Ahnung. Aber mehr als solche disjecta membra froher Hoffnungen einer bessern Zukunft bietet die außerbiblische Welt nicht. Eine tiefergehende, religiös-sittliche Aussicht eröffnet ihr selbst die immerhin apologetisch bedeutsame, von Sueton und Tacitus bezeugte vetus et constans opinio nicht, die den ganzen Orient durchdrang: Judaea profectos rerum potituros esse.

2. Noch viel weniger, als die Frömmigkeit, wird die außerchristliche Weisheit, die Philosophie, der Sündererfahrung gerecht. Auch in ihr zwar tritt das pädagogische Arbeiten des λόγος σπερματικός hervor, die alten

Philosophen waren wirklich bis auf einen gewissen Grad, was sie genannt wurden, *θεολόγοι*. Aber in dieser Theologie spielte die Hamartiologie eine verzweifelt geringe Rolle, und viele s. g. christlichen Philosophen haben größtenteils dieses Minimum noch verringert oder gar gestrichen. Man wird sagen können: während die Religionen das negative Moment der Sündererfahrung kennen und relativ zum Recht kommen lassen, suchen die Philosophien das positive, aber so zu befriedigen, daß die religiöse Seite desselben gestrichen und nur die sittliche d. h. die Selbstbefreiung des Menschen vom Bösen entwickelt wird. Da aber ein sich selbst aus dem Schlamm herausziehender Mensch doch eigentlich nur im Gehirn eines Narren existieren kann, so ist die notwendige Kehrseite teils die möglichst niedrige Taxation der Sünde, teils die offen eingestandene Verzweiflung an der Überwindung des Bösen. Plato ist fast der einzige, der tiefer geschaut hat, obgleich der Preis, den die Kirchenväter ihm gesungen, daß er, wie Clemens von Alexandrien meinte, ebenso die Griechen zu Christo führte, wie Moses die Juden, übertrieben ist. Den Dualismus hat er in der Anthropologie sowenig überwunden, wie in der Kosmologie. Aber von wirklicher Erkenntnis der Sünde zeugt doch jene berühmte Schilderung der Seele im Phädrus, die zum Himmel strebt, aber ihre Flügel verliert und auf die Erde niedersinkt. Und daß nur göttliche Macht der gefallenen Seele aufhelfen könne, hat er mehrmals geäußert; und jene berühmte Schilderung von dem traurigen Loos, das den vollkommenen Weisen und Gerechten unter seinen Mitbürgern trifft, ist zwar keine Weissagung auf Christum, aber doch eine klare Erkenntnis eines in dem Zustand der Menschheit liegenden traurigen Gesetzes, dem Christus, wie kein anderer, unterliegen mußte. Je tiefer, je ernster sittlich-religiös die Erkenntnis der Sünde, desto mehr Ahnung christlicher Wahrheiten, das sieht man an Plato. Je leichter es die Weisheit der Welt mit der Sünde nimmt, desto ferner ist sie vom Christentum. Wir können zwei Hauptrichtungen der Philosophie in der uns hier beschäftigenden Frage unterscheiden; für die eine ist das sittliche, für die andere das physische Moment der Sünde des Ausgangspunkt, beide aber endigen in der Verzweiflung. Die eine, indeterministische, Anschauung sucht das Wesen des Menschen in seiner geistigen, über die Sinnlichkeit erhabenen Natur zu erfassen, sie malt — unter den vorchristlichen Philosophien besonders die Stoiker — ein Menschenideal, wo der Weise und Gerechte in erhabener *αὐτάρκεια* und *ἀπάθεια* seinen Weg geht; aber das Ideal ist ein hohles, sich selbst vergötterndes Traumbild, und der stolze Weise endigt zuletzt, wenn eben die Welt und sein Sinnenleben von dieser Autarkie nichts will, im Selbstmord. Die andere, deterministische Anschauung macht den Menschen in allem, im Bösen und im Guten, zum Resultat seiner *φύσις*; ob sie dabei das Böse verkleinernd zum bloßen Durchgangspunkt der Entwicklung, resp. zum bloßen Anhängsel der nun einmal zur Endlichkeit gehörenden Unvollkommenheit herabsetzt, oder ob sie zum voraus darauf verzichtet, die erdgebornen, tierentstammten Menschen zn wirklicher Geistlichkeit zu führen: Pessimismus ist, wie E. v. Hartmann am besten zeigt, auch das Resultat des optimistischen Autosoterismus. Die Menschheit, die sich selbst aus der Sünde helfen will, geht nun einmal in ihrem Jammer unter. Um so krampfhafter und krankhafter freilich sperrt sie sich, als ob damit Heteronomie

gelehrt wäre, gegen das Heilandsanerbot des Gottes, der doch des Menschen Quell und Ziel ist, in welchem allein also auch die wahre Autonomie für den, der Sein Bild an sich trägt, gegeben ist.

Ein Mittelding zwischen Religion und Philosophie, und zwar sich selbst als Erlösungsreligion ankündigend und von den modernsten Weisen der abgelebten Christenheit zum Heil empfohlen, ist der Buddhismus. Derselbe betont sehr die moralische Verantwortlichkeit des einzelnen, sieht das Böse in der Begierde (vgl. Wurm S. 36) ꝛc.; aber dieses Böse ist mit dem Sein als solchem gegeben, ja das Sein selbst ist das Böse und das Übel. So energisch und teilweise ergreifend schön Buddha Moral predigt, namentlich Selbstüberwindung, Feindesliebe u. s. w., der Weg zum Ziel ist doch wesentlich ein negativer, ist Askese. Mönchtum ist sein Höchstes, und die Religion spielt dabei die klägliche Rolle bloßen Formwesens, ja Reliquien- und Heiligenkultus. So muß auch das Ziel selbst wesentlich negativ gefaßt werden, das Nirvana ist seinem ursprünglichen Sinn nach doch eben die reine Vernichtung. Und wenn die späteren buddhistischen Philosophen es zu einem seligheiligen Paradieseszustand gestempelt haben, so ist wenigstens die Schilderung desselben, die neuestens ein Hindu in „Buddhismus und Christentum" der christlichen Welt vorgelegt hat, so unklar, daß sie wohl niemand reizen wird. Was soll unter der Definition „eine Wahrnehmung des Geistes, das reine freudvolle Nirvana, frei von Unkenntnis und schlechter Begierde" denn eigentlich gedacht werden? Der Buddhismus sucht, findet aber nicht Erlösung, weil er Autosoterismus will und dem Christosoterismus feindselig gegenübersteht. Und an diesem Urteil können auch die von Seydel entdeckten vermeintlichen Parallelen zwischen christlichem und buddhistischem Evangelium um so weniger etwas ändern, als nach dessen eigenem Geständnis im Zentrum, der Leidensgeschichte Jesu, die Parallele fehlt. Aber der von Seydel selbst und vielen andern modernen Christen angestellte Versuch, christlichen Klassizismus und Ästhetizismus zur rettenden Panacee der Welt zu machen, den Klassizismus „der den Geist der heiligen Liebe als inhaltgebende und gestaltende Kraft in die in volle Ehren eingesetzten Natur-, Gesellschafts- und Geistesformen so einzugießen weiß, wie Rafael und Michelangelo ihn den Formen klassischer Schönheit und Männlichkeit einzugießen verstanden" (S. 336), auch diese Versuche, vollends wenn sie, wie es ja von solchem Prinzip aus nicht anders sein kann, in der Weise von Richard Wagner Sinnlichkeitsreiz und ästhetisch-religiösen Genuß zu verbinden suchen, sind wie antichristlich so in sich selbst mißlungen. Die Sündererfahrung fordert einen Heiland, welchen Gott der armen Menschheit sendet, einen andern gibt es nicht. Der gefeiertste Heros des Ästhetizismus, Goethe, hat gestanden, daß sein 75jähriges Leben das ewige Wälzen eines Steins war, der immer von Neuem gehoben sein wollte. Sisyphus-Arbeit und Tantalus-Qual ist da, wo ehrlich gerungen und ehrlich bekannt, nicht schwindelhaft beschönigt oder stumpf sinnlich hingelebt wird, das Resultat des Auto- oder Kosmosoterismus. In ergreifender Weise hat dies Martensen an der Prometheussage nachgewiesen.

III. **Die wichtigsten Einzelfragen aus der Lehre von der Sünde und dem Sünderheiland.** *1.* In der Lehre von der Sünde handelt es sich hauptsächlich um drei Probleme: die Fragen über Wesen und Ursprung, sodann Allgemeinheit

und Erbcharakter der Sünde, endlich das Verhältnis von Sünde und Tod. Die erstere beantwortet die biblisch-kirchliche Lehre durch die Verlegung der Sünde ihrem Ursprung und eigentlichen Charakter nach in den *selbstsüchtigen Willen* des geistbegabten Geschöpfes. Erst die Folge hievon (beim ersten Menschen und durch ihn in seinen Nachkommen) ist die Präponderanz der Sinnlichkeit über den Geist, und diese, also nicht die Sinnlichkeit an und für sich, als materielle Bestimmtheit, sondern dieselbe als durch widergöttliche Willen bestimmte und dadurch über den Geist präponderierende nennt die Bibel *Fleisch*. Daß in dieser Anschauung die beiden, unter Nr. I skizzierten Momente der Sündenerfahrung, das sittliche und das physische, lebensvoll vereinigt sind, liegt auf der Hand. Ist dagegen, wie Pelagius wollte, die Sünde auch im empirischen Menschen nur Einzelakt des Willens, so ist das physische Moment ignoriert; ist sie aber, wie der moderne Pelagianismus will, naturnotwendige Äußerung der Sinnlichkeit, im physischen Sinn dieses Worts, so ist die sittliche Taxation aufgehoben, namentlich das persönliche Schuldbewußtsein, wie wir es geschildert, ein thörichter Wahn. Dann kann auch konsequenter Weise von sittlicher Einwirkung auf Andere, von Erziehung, von sittlicher Anschauung der Gemeinschaft, namentlich des Staats und seines Lebens, besonders seines Rechtslebens keine Rede mehr sein. — Was den zweiten Punkt betrifft, so wird die *Allgemeinheit der Sünde* nur von einem ganz oberflächlichen Pelagianismus geleugnet, der keiner Widerlegung wert ist. Man sollte nun meinen, daß dieses Zugeständnis der Allgemeinheit von selbst auch zu der Anerkennung des *Erbcharakters* der Sünde führe, denn ohne das ist nicht einzusehen, wie man eine absolute Allgemeinheit festhalten kann; am wenigsten ist verständlich, wie man die Sünde in die sinnliche Natur des Menschen verlegen und doch ihre Vererbung leugnen kann, zumal da diese für einzelne Sünden, Familien-, Völkerlaster u. s. w. eine einfache Thatsache ist. Namentlich bei materialistisch-darwinistischen Anschauungen versteht sich die Vererbung sündlich-krankhafter Bestimmtheiten von selbst. Die Frage ist aber auch nicht sowohl die über die Vererbung der Sündenanlage, als vielmehr die über den Sündencharakter dieser Anlage und sodann die Zurückführung derselben auf die Urthat des Stammvaters aller Menschen. In beiden Beziehungen nun muß eine biblisch gehaltene Dogmatik zugeben, daß die orthodox lutherische Lehre übertrieben hat. Nicht bloß berührt die eine und die andere Anschauung derselben, wie die von der imputatio peccati adamitici die Apologetik gar nicht, da diese sich mit dem Daß dieser traurigen Erbschaft begnügt und die Bestimmung des Wie der Dogmatik überläßt. Sondern namentlich bringt die biblische notwendige Unterscheidung zwischen ἁμαρτία als Sündenmacht und Sündenleiden und zwischen παράβασις als sündiger That und persönlicher Schuld (Röm. 5, 12 ff.) es von selbst mit sich, daß die letzte nur bei sittlich-freier Anerkennung und Bethätigung der vererbten Sündenanlage konstatiert werden kann, also nicht für die Erbsünde rein für sich betrachtet. Andererseits ist bei uns, den Epigonen, die ein Erbe nicht bloß von Adam, sondern von jahrtausendelanger Entwicklung des Menschengeschlechts überkommen haben und leider redlich bemüht sind, dieses Erbe unsern Nachkommen vermehrt zu hinterlassen, die Ausscheidung des auf unsere eigene παράβασις fallenden Teils von dem nur ver-

erbten Anteil an der ἁμαρτία einfach unmöglich. Aktivität und Passivität ist in feinster und tiefgehendster Weise ineinander, wie ja dies zum Wesen eines Organismus gehört; und unsere Erfahrung, gerade je sittlicher wir sind, bezeugt um so mehr immer beides ineinander, also namentlich immer eine Schuld von unserer Seite. In eigentümlicher Weise bestätigt die moderne Statistik das Ineinander eines Bannes, der fordert, daß Sünden, Verbrechen u. s. w., ja daß die und die und so und so viel Verbrechen geschehen müssen, und doch der Schuld, also der Freiheit dessen, der sich gleichsam zum Exekutor dieses Bannes, der auf der Gemeinschaft lastet, hergibt (s. Oettingen). Nun in diesem Ineinander liegt auch die Lösung des dritten Rätsels, des Verhältnisses von Sünde und Tod angedeutet. Der sehr ordinäre Einwand, wie denn gerechter Weise die unschuldigen Nachkommen unter der Sünde des Stammvaters den Tod leiden können, kann nur dadurch, hiedurch aber auch völlig abgewehrt werden, daß der Tod Strafe im eigentlichen Sinn des Worts für den einzelnen nur insofern und insoweit ist, als er selbst παράβασις begangen hat; abgesehen hievon, also namentlich bei sterbenden Neugeborenen, ist der Tod eben eine objektiv, königlich herrschende Macht nach Röm. 5, 14, welche für diejenigen, die von der παράβασις möglichst frei bleiben, genau in dem Maß als dies der Fall ist, der Durchgangspunkt zum Leben ist. Das Großartige und jeden sittlich-religiösen Menschen Gewinnende an der biblischen Lehre ist eben dies, daß nach ihr auch das, was ein Fluch und Gericht Gottes über die Sünde ist und was jeder Mensch, wie das Todesgrauen beweist, als solches empfindet, doch bei richtiger Stellung zu Gott zum Segen werden kann. Dies relativ schon außer Christo, denn auch unter den Heiden gibt es nach Röm. 2, 6 ff. relative δίκαιοι, die ewiges Leben suchen; aber was sie suchen, wird erst geschafft durch Christum. — Daß aber endlich die Frage über Verhältnis von Tod und Sünde, so wie dies nicht blos im Menschenleben, sondern im ganzen Kosmos zu denken ist, mit der Geologie gar nichts zu schaffen hat, geht aus dem § 4, III, *3* Gesagten hervor. Die Apologetik ihrerseits kann über diese Frage, wie die Todesherrschaft im Makrokosmos mit der im Mikrokosmos zusammenhängt, sich bei dem einfachen non liquet beruhigen, das jedenfalls den Angriffen auf die Anschauungen, welche die Dogmatik, so oder anders über diese, auch biblisch nicht sicher zu entscheidende Frage bildet, ihre eigentliche Stütze nimmt.

2. Der in Sünde verlorenen d. h. des ewigen Lebens beraubten Menschheit kann nach biblisch-kirchlicher Lehre nur geholfen werden, es ist ihr aber auch geholfen worden durch die Offenbarung Gottes. Unter der Offenbarung Gottes aber verstehen wir hier ein wirkliches, persönliches Auftreten Gottes in der Geschichte, ein wirkliches Erscheinen des persönlichen Gottes für die Wahrnehmung des Menschen. Dieselbe ist nach der hl. Schrift das einemal eine äußere, ein dem Auge des Menschen sichtbar, dem Ohr hörbar werden Gottes gewesen, das anderemal war sie eine innere; dies ist aber nach der Bibel nicht im Sinn bloßer Hervorrufung eines subjektiven Bewußtseinsvorgangs im Menschen zu verstehen, wobei Gott selbst nicht in sonderlicher, von seinem gewöhnlichen Walten verschiedener Weise an den Menschen herangetreten wäre; sondern es will besagen, Gott sei in besonderer, also wunderbarer Weise persönlich der geistigen Apperzeption des Menschen ebenso nahe

getreten, wie bei der ersten Art seinem Auge und Ohr, und dieser Gott habe selbst durch persönlichen Einfluß auf den Geist des Menschen gewirkt (vgl. das prophetische Schauen Gottes). Dem gegenüber steht der Rationalismus namentlich auch in der modernen Theologie: hier wird zwar Offenbarung Gottes überhaupt nicht geleugnet, sie wird aber in jenem ersten Sinn als bloß innere gefaßt. Ohne wunderbares persönliches Eingreifen, vollends ohne äußeres Erscheinen soll Gott durch Geistesmacht, unter Vermittlung etwa von, aber nicht wunderbaren Natur- und Geschichtsvorgängen, Eindrücke besonders starker Art von sich und damit religiöse Stimmungen, Ahnungen, Erkenntnisse hervorrufen, wie sie dann für andere vorbildlich, anziehend, Gemeinschaft bildend u. s. w. werden. Kurz, der Schwerpunkt wird ins Innenleben des Menschen gelegt, und faktisch ist dann die Offenbarung Gottes zur religiösen Genialität einzelner Menschen geworden, die auf religiösem Gebiet ganz dasselbe ist, wie Genialität auf anderen Gebieten. Sofern hieraus auch eine Konsequenz sich ergibt, betreffend die Autorität der von solchen Offenbarungen hergeleiteten Lehren, Schriften u. s. w., werden wir im dritten Teil auf die Sache zu reden kommen. Was aber diese Anschauung selbst betrifft, so muß die Apologetik jene rationalistische Fassung mit dem einfachen Satz zurückweisen, daß bei dieser Vorstellung von einer spezifischen Würde und Wirksamkeit der in der Bibel bezeugten göttlichen Offenbarung gar keine Rede sein kann. Wenn die Träger einer solchen sein sollenden Offenbarung zwar graduell über —, aber der Art nach nur koordiniert neben andern religiösen Genies, wie Confucius, Muhammed, Buddha u. s. w. stehen, so kann diese Offenbarung und Religion eben auch nicht spezifisch mehr denn diese leisten; sie kann die Menschheit nicht von dem auf ihr, auch auf jenen Genies lastenden Sündenjammer erlösen und zu wahrhaft überirdischem, ewigem Leben führen. Unsere Sündererfahrung bleibt dann ewig unaufgehoben, und unsere Gnadenerfahrung ist bloße Einbildung. Das Christentum ist dann, wie Hartmann richtig die Konsequenz dieses Standpunkts gezogen hat, eine Illusion, ja die schlimmste der Illusionen der Menschheit.

Aber die Offenbarung Gottes zur Heilbeschaffung für die Menschheit ist nach biblisch-kirchlicher Lehre nicht als ein bloßer, einmaliger Akt vor sich gegangen, sondern sie hat eine ganze Geschichte durchgemacht. Sie steht, ähnlich wie das Wunder (vgl. § 4, III, 4), als ein reicher stufenmäßig sich entwickelnder Organismus vor uns. Aber als ein positives Hinführen des früheren zum späteren statuiert die h. Schrift diesen Stufengang keineswegs für das Verhältnis der vorchristlichen, heidnischen Volksreligionen, der Kulte der Gojim zur alt- und neutestamentlichen Religion, als ob „die ganze vorchristliche Periode, zumal nach ihrer religiösen Seite Weissagung auf Christum wäre" (Lechler; vgl. selbst Steude S. 181); sondern ein positives Verhältnis findet nur statt teils für die von der Bibel nachgewiesene Reihe der alten besondern Offenbarungs- und Glaubenszeugen (Hebr. 11), teils für die übrige Menschheit nur sofern in ihr die „natürliche Religion" in dem von uns S. 258 f. beschriebenen Sinn sich geltend machte. Vor allem aber handelt es sich um diejenige Vorbereitung des Heils, die im Alten Testament vorliegt. Um dieses handelt es sich in unserem Zusammenhang nicht als Schrift, sondern als Religion in ihrem Verhältnis zum Christentum.

Indem wir festhalten, daß Altes und Neues Testament als spezifische Offenbarungsreligionen zusammengehören, aber so, daß jenes bloß die Vorbereitung für dieses war, haben wir uns gegen zweierlei Oppositionen zu verteidigen. Die erste ist die Herabsetzung des Alten Testaments, wie sie nicht bloß von untheologischen Schwärmern für Hellas und Rom, sondern auch von Theologen wie Schleiermacher statuiert wird. Nach dessen Dogmatik § 12 soll das Christentum mit dem Judentum nur in (äußerlich, zufällig) geschichtlichem Zusammenhang dadurch stehen, daß Jesus unter dem jüdischen Volk geboren wurde; aber seinem geschichtlichen Dasein und seiner Abzweckung nach soll das Christentum zu Judentum und Heidentum gleich sich verhalten. An diesem Satz ist nicht bloß die Identifikation von „Judentum" und „alttestamentlicher Religion" völlig bibelwidrig; sondern die Koordination des Judentums und Heidentums hebt, da nun einmal das Neue Testament ausdrücklich nur und spezifisch mit dem Alten Testament in positivem Verhältnis zu stehen behauptet, ganz ebenso die spezifische Würde des Christentums auf, wie dies bei der vorhin geschilderten, im wesentlichen ja auch von Schleiermacher geteilten subjektiven Anschauung von der Offenbarung überhaupt der Fall ist. Gerade umgekehrt legen wir dem einzigartigen, organisch-lebendigen inneren **Zusammenhang von Altem und Neuem Testament** sehr bedeutenden **apologetischen Wert** bei. Beide zusammen stehen in völlig singulärer Weise der ganzen übrigen Menschheitsreligion gegenüber, haben, verachtet und verfolgt von der Welt, sich in einzigartiger Weise als lebenskräftig ausgewiesen, können also auch nicht aus bloßer immanenter Entwicklung des Weltgeistes erklärt werden. Eben daher darf für die eigentliche Ableitung der alttestamentlichen Religion auch nicht der semitische Stammescharakter als Quelle in Anspruch genommen werden, wenn gleich mit Baur, Grau, Rénan, Max Müller u. a. eine gewisse Beanlagung der semitischen Rasse für tiefere religiöse Anschauung zugegeben werden kann. Aber allen Übertreibungen gegenüber erinnern wir nicht nur mit Kolb (I, S. 95) daran, daß „der ausschließliche Jehovakult den Juden oktroiert werden mußte", sondern sagen mit dem freilich übertreibenden Ebrard (II, 520 ff.), dem wohlgemerkt das A. T. selbst 5 Mos. 7, 7 Recht gibt: „Gerade eine, allen (?) natürlichen Adels und höheren Ehrgefühls bare Sippe hat Gott zur Stätte und zum Organ seiner Offenbarung erwählt, nicht trotzdem daß, sondern weil sie ihrer natürlichen Art nach die schlechteste und verworfenste unter allen drei Rassen war. So mußte der Gegensatz der verlorenen Menschheit und des rettenden Gottes am schärfsten hervortreten". — Hierin liegt aber auch schon die Zurückweisung des andern Extrems, die **Überschätzung des Judentums**. Die moderne Christenheit sieht sich fast in die urchristlichen Verhältnisse zurückversetzt, wenn ihre Apologeten genötigt sind, gegen die maßlosesten Angriffe von Vertretern des Judentums auf das Christentum, gegen Behauptungen sich zu wehren, wie die, das einzig Gute am Christentum sei das Jüdische an ihm, das was spezifisch christlich übrig bleibe, sei ordinäres Heidentum, das Judentum sei die Humanitätsreligion u. s. w. Gegen Unsinn und maßlose Selbstüberhebung zu kämpfen, dazu ist jedoch die Wissenschaft zu stolz, sowenig sie dem Rassenhaß und fleischlichem Kampf, der aber gerade durch solche Selbstüberhebung hervorgerufen wird, das Wort reden kann. Für uns ist es einfach selbstver-

ständlich: Altes Testament und Judentum ist zweierlei. Ersteres hat göttliche Berechtigung, aber auch es nur als Vorbereitungsreligion; will es mehr sein als dies (es selbst will es aber nicht), so wäre das ein Anachronismus, ein Zurückschrauben der Geschichte, worüber kein Wort zu verlieren nötig ist. Das Judentum aber, das thalmudische und vollends das moderne, rationalistische Reformjudentum hat seinen spezifischen Charakter durch Aufgeben des Geistes des Alten Testaments erhalten, steht also gerade damit einfach gegensätzlich zum Christentum. Was an ihm bekämpfenswert ist, das ist dasselbe, was überhaupt der moderne Zeitgeist gegen das Christentum vorbringt. Eine sein sollende Humanitätsreligion der bloßen Diesseitigkeit ist jedenfalls nun und nimmer, was den Menschen, den Sünder befriedigen kann. Und ob das moderne Judentum wirkliche, echte Humanitätsreligion sei, das wird wenigstens zu fragen erlaubt sein.

3. Die vollendete Gottesoffenbarung, das Heil, das ewige Leben für die Sünder ist erschienen in Jesu Christo. Bei dieser Zentrallehre steht die Apologetik, die dogmatischen Einzelnfragen bei Seite lassend, auf zwei Grundpositionen, einmal material auf dem die Erfahrung aller Christen unbedingt aussprechenden Satz, daß in Jesu und nur in ihm und zwar in dem geschichtlichen Jesus das ewige Gottesleben für die Sünder erschlossen ist. Dies, kurzgesagt: Jesus der Sünderheiland und damit unser κύριος, ist das eigentliche Thema der apologetischen Christologie. Wer das aus lebendigster Überzeugung zu seiner ὁμολογία macht (vgl. 1 Kor. 12, 3), der ist ein Christ, obgleich er möglicherweise noch zurück ist an reiferer christlicher Erkenntnis, also auch damit noch kein christlicher θεολόγος ist. Sodann, die andere, von vornherein offen einzugestehende Hauptposition ist die, daß der Jesus, den der Apologet vertritt, durchaus der biblische Jesus ist; das Christusbild, das wir gleichsam den Leuten empfehlend und anpreisend vorführen, ist nicht geboren aus irgendwelcher subjektiven Erfahrung oder gar Spekulation, sondern lediglich aus lebendiger Aneignung und treuer Reproduktion der neutestamentlichen, geschichtlichen und lehrhaften Schilderung Christi. Und zum voraus muß eine Apologetik, die wir als echt christlich anerkennen wollen, ganz und unbedingt zur Polemik werden gegenüber jeder Degradation der neutestamentlichen Aussagen, wonach sie als bloße Vorstellungen oder Lehrbildungen u. s. w. der Apostel keine volle und ganze Wahrheitsautorität in jeder Beziehung anzusprechen hätten. Was Jesus war und ist, wissen wir wahrheitsgemäß nur, absolut nur aus dem Neuen Testament. Und unser Zentralsatz „Jesus der Sünderheiland und damit unser κύριος" hat uns absolut nur Wert, wenn und soweit er im Sinn des Neuen Testaments verstanden wird. Die Erfahrung des Sünders und des Christen ist nicht die Quelle, auch nicht die Norm unserer Christuserkenntnis; sondern die erstere wird erst recht verstanden, die letztere (in gewissem Sinn auch die erstere) erst produziert durch das auf uns wirkende, von uns ergriffene biblische Christusbild. So bestätigt sich denn hintendrein das letztere an unserer Erfahrung.

Vom Neuen Testament aus muß nun als erste und allgemeinste Wahrheit aufgestellt und gerechtfertigt werden die absolute Einzigartigkeit dieser historischen Person und ihres Werkes. Wer einer Welt von Sündern mit dem Anspruch, in sich allein für sie Rettung und Leben zu bringen, so

gegenübertritt, wie Jesus ohne allen Streit es that, gibt sich nach Person und Werk eine völlig exempte Stellung. Von allen andern, noch tiefer und höher hinaufgehenden Selbstzeugnissen Christi abgesehen, sei nur an das „Kommet her zu mir, alle“ u. s. w. erinnert. Wer so ein Wort spräche, ohne wirklich der Eine Heilsbringer für alle, eo ipso ein anderer als alle, die ja alle erst in ihm Heil gewinnen, zu sein, der wäre einfach ein Narr. Gegen diese absolute Einzigartigkeit, wie man sie nun näher bestimmen möge, mit der Hegel-Strauß'schen Phrase zu kämpfen, daß die Idee nicht pflege ihre Fülle in Ein Individuum auszuschütten, ist Thorheit, ist reine petitio principii. Es fragt sich ja erst, ob diese Person nur ein Individuum nach Art der andern ist. Und so bequem es ist und so unendlichemal das Wort nachgeredet wird, daß, wer als Mensch unter Menschen auftritt, auch ein Mensch ganz wie sie sein müsse, es ist und bleibt das Behauptung, die noch niemand bewiesen hat. Umgekehrt stimmt notorisch mit jenem Anspruch Christi die Sünder- und Heilserfahrung aller derer, die jenem Ruf „kommt her zu mir“ gefolgt sind. Der Sünder weiß, daß ihm nicht innerhalb des gewöhnlichen Weltlaufs und mit Mitteln, die innerhalb der Menschheit liegen, geholfen werden kann, es ist ja auch notorisch auf diese Weise noch keinem geholfen worden. Die geretteten Sünder — und das sind doch wahrhaftig nicht lauter Schwärmer gewesen — bekennen nun einmal einstimmig: nur Jesus hat uns gerettet. Damit ist auch schon eine inhaltliche Fassung jener absoluten Einzigartigkeit Christi gegeben: es wohnt ihm inne völlige Sündlosigkeit und sündentilgende Kraft. Wer selbst Sünder ist, kann nicht die Menschheit von Sünde erlösen. Das ist ein so einfacher Satz, daß man gar nicht begreift, wie man Jesum als Heiland lassen und doch Sündlosigkeit ihm absprechen kann. Sobald man ihn in dieser Beziehung antastet, ist Autosoterismus des Menschen gelehrt; denn ein unter dieselbe Kategorie wie die übrigen gehöriger Mensch hat dann die Menschen erlöst. Immerhin scheint die These von Jesu Sündlosigkeit — abgesehen von ihrem Bezeugtsein durch Christum selbst — schon dogmatischer Art zu sein, weil erst aus Reflexion entstanden. Aber nein, sie ist, richtig verstanden, der unmittelbare Reflex des Eindrucks des geschichtlichen Christus selbst. Noch wir, die wir nur von ihm lesen, erfahren überwältigend dasselbe, was jene Zöllner und Sünder, die Ihm nahten, und was in anderer Weise auch die selbstgerechten Pharisäer ganz unmittelbar erfüllte, wenn er in seiner Herrlichkeit vor ihnen stand. Die Sünder, die mühselig und beladen sind, mit unwiderstehlicher Anziehungskraft an sich ziehen und doch nie gemein mit ihnen, wie ihresgleichen werden, sie doch vor sich in den tiefsten Staub werfen (vgl. Lk. 7, 37 ff.), die Sünder aber, die sein nicht zu bedürfen meinen, in einer Weise fern von sich halten, daß der unendliche Abstand zwischen ihnen und ihm jedem klar werden muß, das kann nur der, welcher zugleich der Heilige, der Herr der Geist, und die Liebe ist. Die beste Apologie nicht bloß der Person Jesu selbst, sondern des ganzen Christentums, ist ein möglichst getreues, lebensvolles Leben Jesu. Aber alle von Menschen verfaßten „Leben Jesu“, die wissenschaftlichen bis zu Weiß, die populären bis zu Lindenmeyer, Thompson und Weitbrecht, verschwinden neben den Evangelien. Und nicht bloß ein Bonnet, sondern auch ein Rousseau und andere haben erkannt: La sain-

teté de l'évangile parle à mon coeur. — Se peut-il que celui dont il fait l'histoire ne soit qu'un homme lui même? Est-celà le ton d'un enthousiaste ou d'un ambitieux sectaire? Und dann den Tod Jesu mit dem des Sokrates vergleichend: Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu. — Jeder Rationalismus, der in Ihm den bloßen Lehrer und das Vorbild der Tugend u. s. w. sieht, hat einfach seines Wesens und Lebens Kern niemals geahnt. Die Apologetik kann solcher Gegnerschaft gegenüber sich begnügen mit der Thatsache, daß auch die modern liberale Theologie, auch Biographien Jesu, wie die von Keim, diesen früheren rationalistischen Standpunkt wenigstens in thesi völlig überwunden haben. Sie wird aber auch ehrliche Rationalisten einfach auffordern, nur Ernst zu machen mit der Befolgung von Jesu Lehre und Vorbild, wohl wissend, daß, wer das thut, notwendig dazu geführt wird, Jesum als Heiland zu suchen.

Aber jene absolute Einzigartigkeit Christi muß noch tiefer inhaltlich bestimmt werden. Das Neue Testament nennt Jesum den eingeborenen und einzigen Sohn Gottes. Hierin liegt jedenfalls die Unmöglichkeit bloß ebionitischer Anschauung von Christo. Ein ψιλὸς ἄνθρωπος, das folgt schon aus dem Bisherigen, kann der nicht sein, der selbst sündlos die Sünderwelt erlöst. Aber dieses negative Urteil genügt nicht, es muß seine Ergänzung gewinnen in dem positiven Satz: hier, in Christo ist Gott. Und dieses Urteil, das wieder so, wie wir es gebildet haben, reflexionsmäßig vermittelt ist, stimmt ebenfalls mit dem Zeugnis Aller, die einst oder jetzt (dies durch Vermittlung des Neuen Testaments) Ihm wirklich ins Auge geschaut haben. Unmittelbar überwältigt von seiner Hoheit müssen sie sagen: „mein Herr und mein Gott", oder: „wir sahen Seine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater". Wer dieses Bekenntnis verwirft, mit dem können wir nicht streiten, können ihn nicht logisch widerlegen; aber wenn er ehrlich ist, sollte er selbst gestehen, daß er das „Komm und siehe" noch nie befolgt, noch nie Jesu wirklich ins Herz geblickt hat, also unfähig ist, über Ihn zu urteilen. Die allbeliebte, noch bei Grotius und neueren Apologeten sich findende Art, die Göttlichkeit Christi zu beweisen, namentlich durch Wunder und Weissagung, in erster Beziehung hauptsächlich durch die Auferstehung, kann die jetzige Apologetik in der Form, wie jene Alten es trieben, nicht mehr befolgen. Es ist zwar ganz unrichtig, den Wunder- und Weissagungsbeweis völlig fallen zu lassen — die Apostel haben wahrlich ihn sehr gehandhabt —; aber derselbe kommt erst dann, dann aber auch bedeutend zum Recht, wenn die Stellung des Glaubens zur Bibel, speziell zum Neuen Testament als Ganzem die richtige ist. Als integrierender Teil des biblischen Zeugnisses von der Offenbarung hat der sogen. Wunder- und Weissagungsbeweis seine hervorragende Bedeutung. Und ganz unleugbar ist doch, daß die Wunder, sowie der Anspruch, die alttestamentlichen Weissagungen erfüllt zu haben und selbst prophetische Weissagung zu geben, zum neutestamentlichen Christusbild integrierend gehören. Da wir aber einen andern Christus als den im Neuen Testament bezeugten gar nicht kennen, so ist es auch unmöglich, von diesem Zug des Gesamtbildes zu abstrahieren. Und insofern gehören Wunder- und Weissagung auch zu jenem Totaleindruck von Christo; eben deßwegen aber kann ihnen nicht abrupt, und

für sich eine direkte Beweiskraft für die Göttlichkeit Christi beigelegt werden, vielmehr tritt auch in ihnen uns die Geistes- und Lebensmacht, die höhere Gewalt entgegen, bei deren Hauch wir bekennen müssen: Hie ist kein Mensch, hier ist Gott. — Mit alledem aber ist eine nähere Vorstellung, wie in der Person Christi Gott vor uns steht, noch nicht an sich gegeben. Nun gehen, was näher darzulegen Sache der Dogmatik ist, die positive und die liberale Richtung der modernen Theologie darin auseinander, daß jene Christum als eine wahrhaft göttliche Person selbst anschaut, die erst Mensch wurde, ihre frühere, vorzeitliche und vorweltliche göttliche Existenzweise daran gab, um in wahrhaft menschliche Existenzweise einzugehen. Die liberale Theologie hat unter mancherlei Nuancen etwa die Vorstellung, daß mit dem Menschen Jesus Gott eine Gemeinschaft einzigartiger Weise eingegangen ist, so daß in ihm und durch ihn, teils durch die Äußerung seines Selbstbewußtseins von Gottes Vaterschaft, teils durch seine Berufserfüllung überhaupt wirklich Gottes Wesen d. h. die Liebe sich kundthat. Allein die auf positivem Standpunkt stehende Apologetik, welche hier wieder zur Polemik wird, wird nicht bloß sagen: nach unserer Überzeugung entspricht diese Vorstellung von Christo weder dem Eindruck des Geschichtsbilds und dem sonstigen neutestamentlichen Zeugnis, noch der religiösen Erfahrung; denn in Christo tritt uns göttliches ewiges Leben, göttliche Heiligkeit und Liebe, göttliche Geistes- und Herrnmacht so unmittelbar entgegen, wie das alles niemals Eigentum eines, wenn auch noch so gotterfüllten bloßen Menschen sein kann, und ein Mensch kann nun eben einmal nicht die Welt erlösen. Sie wird ferner nicht bloß darauf hinweisen, daß die „Ganzen" jene Vorstellung der „Halben" von einem bloßen Menschen, der doch die Gottheit in sich haben soll, noch für ein viel unbegreiflicheres Wunder erklären, als den menschgewordenen Gott. Sondern sie wird vor allem einfach konstatieren: die Anschauung des Neuen Testaments (wenn man anders all seine, allerdings einen Stufengang in der Christologie bildenden Lehraussagen von Christo, namentlich dessen Selbstzeugnis in johanneischer wie synoptischer Form zusammennimmt) ist nun eben einmal jene liberale Vorstellung nicht, sondern ihr entspricht nur die orthodoxe Anschauung, die freilich nach unsrer Ansicht in einigen Punkten, namentlich kenotisch, weiterzubilden ist. Wenn wir aber anders, wie schon mehreremale gesagt, einen andern Christus, als den neutestamentlichen gar nicht kennen, so ist es für uns selbstverständlich, daß nur eine möglichst adäquate Reproduktion der neutestamentlichen Lehre von Christus sowohl dem geschichtlichen Eindruck seiner Person, als auch der fortwährenden Sünder- und Heilandserfahrung entspricht. Ist doch die letztere selbst nur dann christlich echt, wenn sie Produkt des neutestamentlichen Christusbildes ist. Selbstverständlich liegt auf diese Weise ein circulus in demonstrando vor; aber es ist der Zirkel, welchen einfach jede Lebenserfahrung, die als solche etwas über logische Demonstration hinausgehendes ist, enthält. Zusammen aber werden die positive und die liberale Christologie apologetisch den Angriffen der „Ganzen" auf die Statuierung des göttlichen Offenbarungswunders in Christo nichts antworten können, als: komm und siehe! Denn es heißt die Augen gewaltsam verschließen vor den sonnenklaren Wirkungen Christi und seines Wortes, wenn man ihn auch nur von ferne mit andern

Menschenkindern auf Eine Stufe zu stellen oder gar unter diesen oder jenen zu degradieren wagt. Eine Erklärung dessen, was alle Gläubigen, ja was die Welt Jesu verdankt, aus einer andern Quelle, als wirklicher Offenbarung Gottes und Seines Lebens ist ein absolutes Unding.

4. Das Werk Christi ist die Erschließung göttlichen, ewigen Lebens an die Sünder. Von jeher haben die Apologeten aus dem Dogma vom sogen. prophetischen Amt Christi namentlich eine Schilderung des Charakters der Lehre Jesu nach Inhalt und Form, verglichen mit allen andern religiösen und philosophischen Lehren, ihrer Erhabenheit und doch Einfalt u. s. w., als Beweis der Göttlichkeit Christi verwendet. In der That ist hierüber etwas zu sagen unnötig. Die Eine Bergpredigt, das Eine Gleichnis vom barmherzigen Samariter, das Eine Vaterunser u. s. w. weisen Ötingers Wort als wahr aus: „wenn ich nur 3—4 Verse lese, so habe ich Gewißheit der divinité wegen der inimitabilité." — Es handelt sich aber vor allem darum, das Werk Christi unter Einem zentralen biblischen Gesichtspunkt anzuschauen, und dieser wird mehr dem Titel des hohepriesterlichen, als dem des prophetischen und des königlichen Amtes entsprechen. Das ist nun nach Paulus der Begriff der Offenbarung d. h. nicht bloß Verkündigung, sondern Erschließung, reeller Auswirkung und Mitteilung göttlicher δικαιοσύνη und χάρις. Und da die Sünder gelöst sein sollen teils von der Schuld und dem Fluch, teils von der beherrschenden Macht der Sünde, so besteht die durch Christum vollbrachte Erweisung der δικαιοσύνη und χάρις ihrem Inhalt oder Resultat nach — die gewöhnliche Definition der Begriffe vorausgesetzt — teils in der Versöhnung, Tilgung der Schuld und Eröffnung der Liebesgemeinschaft mit Gott, teils in der Erlösung, Aufhebung des Herrschaftsbanns, der Macht der Sünde, und Eröffnung der Heiligungskraft. Was aber die Art und Weise betrifft, wie Christus dies zu stand gebracht, so muß die Apologetik die dogmatischen Kontroversen über satisfactio, Strafstellvertretung u. s. w. beiseite lassen, aber nach der h. Schrift mit aller Entschiedenheit an dem Christus für uns festhalten. Und wir glauben den biblischen Sinn dieses „Christus für uns" dahin bestimmen zu sollen, daß Christus und zwar der historische Christus mit der Gesamtleistung seines Lebens, mit seinem Thun, Leiden, Sterben, Auferstehen aus Liebe zu-, sowie zum Besten (ὑπέρ) der Menschheit den auf ihr lastenden ganzen Jammer der Sünde, welche ihr den Tod, die Scheidung von Gott bringt, teils priesterlich in sich hereingenommen, teils durch seine Lebens-, Liebes- und Heiligkeitskraft abgethan, damit die Sühne der Weltsünde (vgl. ob. I, *2*) vollbracht und neue und volle Lebensgemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit realiter gestiftet, verwirklicht hat. Diejenigen Angriffe auf diese Lehre, welche abzuweisen Sache der Apologetik als solcher ist, sind hienach nicht zu finden in den verschiedenen dogmatischen Modifikationen der Fassung der betr. Anschauung im einzelnen, sondern es handelt sich für uns nur um diejenigen gegnerischen Positionen, welche die geschilderte Anschauung überhaupt unmöglich machen. Dabei können wir jedoch die Angriffe des ordinären Rationalismus, der in Christi Werk nur die Tugendlehre und das Tugendvorbild sieht, übergehen, weil diese Anschauung mit der bereits besprochenen Degradation der Person Christi steht und fällt (s. S. 269). Dagegen muß die Apologetik

polemische Stellung nehmen zu zwei Positionen der modern liberalen Theologie, weil dieselben nach unsrer Ansicht das Werk des historischen Christus teils nach seinem Daß und Was, teils nach seinem Wie nicht gehörig würdigen und so es schwer, ja unmöglich machen, den Einwänden der Gegner der christlichen Wahrheit auszuweichen. In Beziehung auf das Daß und Was des Werkes Christi ist dies dann der Fall, wenn, wie seit Schleiermacher immer neu geschieht, das, was der historische Christus objektiv, ein für allemal vollbracht hat, zurückgestellt wird hinter dem, was der erhöhte d. h. der in der Gemeinde fortlebende Christus wirkt; das erstere wäre dann nur die Eröffnung, der erste Anstoß zum letzteren. Mag man dann den Inhalt dessen, was die Gemeinde an Christus hat, fassen als den Gemeingeist des frommen Selbstbewußtseins oder als das Reich Gottes im Sinn bloß der vollendeten sittlich-religiösen Gemeinschaft u. s. w., der Schwerpunkt fällt nicht in die Vergangenheit, sondern in die Gegenwart, nicht auf Christum für sich, sondern auf die Gemeinde, die ja selbst nach Schultz so gnädig ist, ihre Gottheit auf Christum zu übertragen. Dann ist der „Christus für uns" eine bloße Redensart, vollends alles, was die Bibel von seinem Blut u. s. w. sagt, eine bildliche, ja fast jüdisch-thörichte Redeweise. Und nicht direkt hat Er uns dann erlöst, die Erlösung fertig gemacht ἐφάπαξ, sondern nur — und das können auch decidierte Unchristen relativ zugeben — die Bahn eröffnet, in der die seinen Geist d. h. sittlich-religiösen Sinn sich zu eigen machende Menschheit sich selbst fortwährend erlöst. Ja noch mehr, von Erlösung im biblischen Sinn ist dann eigentlich keine Rede mehr. Christus ist ja dann eigentlich nur noch König, nicht Hohepriester, und so ist die letzte Gefahr die, den sittlich-religiösen Fortschritt der Christenheit, ja den Kulturfortschritt der Menschheit — denn Erhabenheit über die Welt und Weltbeherrschung ist ja dann das Wesentlichste am Christentum — an die Stelle des ein für allemal im historischen Christus für Sünder erschlossenen ewigen Heiles und Lebens, der Eröffnung des himmlischen und zukünftigen Gottesreichs mit seinem Frieden für das Gewissen und seiner wesentlichen Gotteskindschaft und Erbschaft zu setzen. All dem gegenüber muß die auf der Bibel stehende Apologetik daran festhalten, daß das Werk des erhöhten Christus bloß die Applikation des vom historischen Christus vollendeten Heiles ist. Er allein hat göttliches Leben in sich selbst, und hat es, ob die Gemeinde davon etwas will oder nicht; sie kann nur sich geben lassen und nur in schwachem, kleinem Maß und in nicht ungetrübter Abstrahlung sich aneignen, was Er hat aus und in sich selbst. Und daß nur Er kraft dessen, was Er einstens that, uns — nicht: Erhabenheit über die Welt und Weltbeherrschung im Sinn der Kultur, sondern jenes Gottesheil für Sünder, das unsre christliche Erfahrung kennt (s. Nr. 5), uns erworben, dafür ist der sicherste Beweis die notorische Thatsache, daß die nun bald zweitausendjährige Entwicklung der Christenheit auf dem Gebiet des religiösen Lebens, für die Erfahrung der Gnade Gottes, des Friedens, des ewigen Lebens nichts zu dem hinzugebracht hat, was der Gekreuzigte und Auferstandene schon seine ersten Jünger erfahren ließ. Das Allerhöchste, was wir in unsrem christlichen Leben erreichen, ist Nacherleben dessen, was die Apostel im vollsten Maß hatten. — Die zweite Differenz der bib-

lisch-kirchlichen Theologie gegenüber der modern-liberalen liegt darin, daß letztere, auch wenn sie mit Schleiermacher vom mystischem Verhältnis Christi zu uns redet, doch wesentlich nicht über *intellektualistische* und *moralisch-religiöse* Fassung des „Wie“ im Werk Christi hinauskommt. Es ist doch wesentlich nur Mitteilung eines *Bewußtseins*, einer *Weltanschauung*, neuer sittlicher *Gerichtetheit* des Willens auf Gott u. dgl., wodurch Jesus unser Versöhner und Erlöser ist. Nun genügt freilich die *orthodox-juristische* Fassung für sich ebensowenig, sie muß nach dem Neuen Testament durch mystische d. h. *organisch-substantiale* Anschauung ergänzt werden. Nur bei dieser fallen die stets neu wiederholten *Einwände* der *Gegner* des *Christentums*, vor allem gegen die Möglichkeit und Statuierbarkeit des „Einer für alle“, „der Unschuldige für die Schuldigen“ u. s. w. dahin. Gerade hier aber steht und fällt die Lehre vom Werk mit der von der Person Christi. Ist Jesus Christus der menschgewordene Logos, der offenbare Gott, dessen Bild uranfänglich die Menschen an sich tragen, so stehen diese zu ihm und er zu ihnen von Anfang an in Naturbeziehung. Sein Eintritt in Menschenexistenz ist die Verwirklichung des Menschtums in Ihm als Haupt und Zentrum. Dann versteht es sich von selbst, daß in Ihm alle Fäden des *Menschheitsorganismus* zusammenlaufen; als *dieser* „Menschensohn“ kann er in tieferer, realerer Weise, als ein Vater oder eine Mutter für ihre Kinder es thut, den Jammer der Menschheit in sich konzentrieren und umgekehrt von sich aus in sie Gerechtigkeit und Leben einströmen. Die *Liebe* des Gottes- und Menschensohnes kann realiter *mitleiden* und realiter sich mitteilen. Aber freilich, in letzter Instanz kann für all diese Lehrpunkte, womit die Apologetik in die Dogmatik hineingreift, die entscheidende, stichhaltige Rechtfertigung nur liegen in der systematischen Einheit und Harmonie der durch alles einzelne durchgeführten Lehranschauung. Ein abgerundetes System der christlichen Lehre ist in diesem Betracht die beste Apologetik.

5. Die Applikation des in Christo erschlossenen ewigen Lebens geschieht *subjektiverseits* durch den Glauben, und die Frucht davon tritt hervor in dem Zeugnis der der Sündererfahrung gegenübertretenden *Gnadenerfahrung* und sodann im praktischen Leben des Christen. Abgesehen von dem im dritten Teil zu besprechenden Verhältnis des Glaubens zum Wort Gottes, zur Kirche und zum Erkennen, handelt es sich für die Apologetik hier hauptsächlich wieder um die *Lebenserfahrung* des *Gläubigen* als *solche*, um den Satz, daß derjenige, welcher Christus als Heiland sich aneignet, wirklich das *ewige Leben Gottes* teils in seinem Inneren erfährt, namentlich im Kindheitsgeist, Friedensgefühl, Gebetsverkehr mit Gott und Christo u. s. w., *teils* aus der Kraft dieses neuen Lebens heraus als *καινὴ κτίσις* auch wandelt, mit der That beweist, daß *τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ καινὰ τὰ πάντα*, 2 Kor. 5, 17. Wie die Person Christi objektiv, so ist die hier vorliegende Frage subjektiv der *Zentralpunkt*, das eigentliche *δος μοι που στω* der Apologetik. Und schon die ältesten Apologien haben in *der religiös-sittlichen Wirkung* des Christentums den durchschlagendsten Beweis für seine Göttlichkeit gefunden. Verpflanzen wir die Frage vom praktischen auf das wissenschaftliche Gebiet, so müssen wir, wie beim vorigen Punkt die Dogmatik, so hier ein allseitig durchgeführtes System biblisch-christlicher Ethik für die

beste Apologetik erklären. Je wichtiger aber dieser Punkt ist, um so nüchterner muß er, frei von allen Übertreibungen nach rechts oder links, behandelt werden. Einmal gilt es im Auge zu behalten, daß man mit der innern Gnaden- und Friedenserfahrung, dem testimonium Spiritus sancti (Röm. 8, 15 ἀββᾶ ὁ πατήρ) das innerste Heiligtum eines Menschenherzens betritt, welches man profanen Augen nicht bloßlegen darf und kann. Wenn zu dem Bekenntnis von Christen, daß sie durch Bekehrung und Wiedergeburt etwas ganz Neues, ein seliges Gotteskind u. s. w. geworden seien, Un- und Widerchristen den Kopf schütteln und von Einbildung, subjektiver Täuschung, ja Narrheit reden oder behaupten, in ihrer Art hätten auch Nichtchristen (seis in der Religion, seis im Frieden der Kunst u. s. w.) ähnliche Erfahrungen, so müssen wir sie reden lassen. Wir konstatieren natürlich, daß das alles — was ja wir vor der Bekehrung auch kennen gelernt haben und was kunstverständige, z. B. musikalische Christen ja auch immer neu erfahren — etwas völlig anders ist als des ewigen Gotteslebens Genuß in Christi Geist und Wort. Aber ein Beweis ist nicht möglich, bloß ein Appell an Gewissen und Gemüt (vergl. Goethes Wort, ob. S. 262). — Ein um so klarerer Beweis ist durch Christi Wort gegeben: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Für die alten Apologeten lag in dieser Beziehung die Sache leichter als für uns. Dem Heidentum mit seiner Unsittlichkeit konnte schon ein Paulus (Röm. 1 ff., Eph. 2 u. s. w.) in klaren, scharfen, unwidersprochenen Zügen das gegenüberstellen, was der Glaube aus denen, die ihm zufielen, gemacht hatte. Und es ist eine scheinbar sehr einfache Sache, wenn die Apologeten heute noch auffordern, das, was das Un- und Widerchristentum bringt, nicht zu taxieren nach dem, was es in christianisierten Ländern und Völkern, die ja immer den Einfluß des Christentums zeigen, etwa auch von Sittlichkeit, Humanität u. s. f. aufweist, sondern nach dem, was es da ist, wo es in seiner Nacktheit, in seiner ganzen Unbeeinflußtheit von christlichen Ingredienzien dasteht. Man denke etwa z. B. an das, was die Ausgrabungen von Herkulanum und Pompeji von der Unsittlichkeit der Römer zu Tag gefördert haben. Gewiß richtig; und doch ist dies apologetische Verfahren aus dem einfachen Grund nicht genügend, weil ja einesteils auch keiner von uns nur Unsittliches auf nichtchristlichem Gebiet findet, andernteils niemand läugnen kann, daß auch auf dem Boden des Christentums viel Unsittlichkeit vorliegt. Und wenn wir selbstverständlich erwidern, daß daran nicht das Christentum schuldig ist, daß unsittliche Christen keine Christen sind, so können wir doch nicht bestreiten, daß bis zu einem gewissen Grad eine Inkongruenz zwischen christlicher Religiosität und Sittlichkeit immer, auch bei wahren Christen vorhanden ist. Vollends ist unbestreitbar, daß im großen ganzen, also wenn man nicht die einzelnen sich Bekehrenden, sondern ganze Völker, die das Christentum annahmen, und ihre Geschichte, die Geschichte der Christenheit ins Auge faßt, sittliche Besserung en gros erst in langsamem Fortschritt eingetreten ist. Und damit erst scheint uns der eigentliche Nerv der Frage getroffen zu sein. Nach unsrer ganzen Darlegung von der religiösen und der Sünder- und Gnadenerfahrung müssen wir das Gebiet, welches wir für das spezifische und ausschließliche Territorium des Christentums halten, d. h. das des ewigen Lebens wohl unterscheiden von dem Gebiet des ganzen diesseitigen menschlichen Lebens, auch dessen Sittlich-

keit und Humanität u. s. w. eingeschlossen. Nur auf ersterem darf man die spezifischen Früchte des Christentums als solchen suchen; auf letzterem ist das Christentum nie unvermischt und pure, sondern immer gemischt mit anderweitigen, guten und schlimmen, Ingredienzien vorhanden. Und nur insoweit treten auch hier die Früchte des Christentums als ausschließlich diesem angehörig hervor, als eben jenes erste Gebiet in das zweite hereinragt.

Das Gesagte gilt, wie Verf. dies gegenüber Warneck an einem andern Ort (s. u.) ausführlich gezeigt hat, namentlich für das Verhältnis von Christentum und Kultur. Wenn die kulturellen Erfolge der Mission, der Kirche u. s. w. als Beweis für die unvergleichliche Bedeutung des Christentums oder dafür angeführt werden, daß (nach Warnecks Ausdruck) die Mission die Großmacht unter den Kulturmächten ist, so ist dies nur teilweise und nur von einem bestimmten Begriff von „Kultur" aus richtig. Es ist dabei vorausgesetzt, daß von „wahrer" Kultur nur die Rede sein könne, wenn vor allem eine sittlich-religiöse Hebung des Menschen aus seinem „Naturzustand" erfolge. Und weiter ist vorausgesetzt, daß diese sittlich-religiöse Hebung in „wahrer" Form nur durch das Christentum geleistet werde. Wird aber bei dem letzteren Punkt sittlich-religiöse Hebung nur so gedacht, wie sie für das diesseitige Menschenleben als justitia civilis notwendig ist, — und mehr kann man gewiß vom Begriff der Kultur aus nicht verlangen — so ist die Voraussetzung unrichtig; die strammste Orthodoxie erkennt justitia civilis auch außerhalb des Christentums an. Allein auch die erste Voraussetzung, daß religiöse Sittlichkeit ein, ja das notwendigste Requisit für Kultur ist, erkennt die Theorie der bloßen Kultur nicht ganz an. Zum Begriff der Kultur rein für sich betrachtet — und der ist s. v. a. Beherrschung der Natur durch den Menschengeist — gehört nur soviel von Sittlichkeit und Religion, als eben den kultivierten Menschen ausmacht, also alles, was Gegensatz von Rohheit u. dgl. ist, vor allem die Einhaltung gewisser Formen und Grenzen. Jedenfalls aber ist die Kultur an und für sich etwas allgemein Humanes und etwas durchaus nur dem diesseitigen Leben Angehöriges, wie der Kulturgrundbefehl 1 Mos. 1, 26 beweist. Lächerlich ist es, zu läugnen, daß es auch außerhalb des Christentums hochgradige Kultur gegeben hat und gibt; noch lächerlicher — vgl. wie Strauß in seiner Glaubenslehre II, S. 622 f. dies triumphierend den Vertretern des Christentums in Erinnerung ruft — zu läugnen, daß vielfach dezidierte Un- und Widerchristen hervorragende Träger unsrer Kultur sind. Auch das, daß wir vom Neuen Testament aus wissen, wohin Kultur ohne Gott und Christus zuletzt führen wird, nämlich zu dem was die Apokalypse das „Tier" nennt; auch Geständnisse eines Hartmann, wornach mit allen Kulturfortschritten „der Grad der unsittlichen Gesinnung derselbe geblieben ist, sie nur den Pferdefuß abgelegt hat und im Frack geht" (Ph. d. U., 5. A. S. 737): alles das beweist einesteils nur, daß der wirkliche Wert der Kultur abhängt von dem sittlich-religiösen Geist, dem sie dienstbar gemacht wird, andernteils kann es gerade davor warnen, kulturelle Erfolge des Christentums oder der Mission als solche zu hoch anzuschlagen. So viel aber bleibt stehen und hat apologetischen Wert, daß das Christentum es in einer Weise und in einem Grad, wie nichts anderes in der Welt, verstanden hat, auch die Kultur sich dienstbar zu machen und durch seinen Geist zu weihen. Sein spezifisches,

nur ihm gutzuschreibendes Verdienst aber ist nicht Kultivierung, ist nichts Diesseitiges — wer bloß nach diesem Maßstab mißt, wird im Gegenteil den Strauß'schen Vorwurf des Idiotentums, der Unkultur u. s. w. immer neu auf das Christentum werfen; Goethes Wort über den Christen, der auf das neue Jerusalem hofft, ist ja bekannt. Nein des Christentums spezifischer Ausweis ist und bleibt die Rettung von Sündern fürs ewige, zukünftige Reich Gottes; es ist dasjenige am Leben, Leiden, Sterben seiner Bekenner, worin sie als Glieder dieses Reiches, als Ewigkeitsbürger sich kundthun. Aber, wie wir schon gesagt, auch auf diesem spezifisch-christlichen Gebiet hüte man sich vor schwärmerischen Übertreibungen! Von magisch-mechanischen Wundererfolgen, von massen-bekehrender Welteroberung ist keine Rede. Und nach Art des Methodismus oder gar in der Manier der „Heilsarmee", deren Treiben den entrüsteten Protest aller Jesu Weg gehenden Menschen hervorrufen sollte, auf solche Wunder des Geistes d. h. eines sich Geist dünkenden psychisch-sinnlichen Wesens hinzuarbeiten und mit den „Trophäen" zu prunken, ist keine Apologetik, sondern eine schlimme Niederlage des Christentums. Nein, Gestalten, wie Augustin und Luther — deren Leben neuerdings Roos apologetisch verwertet hat —, Bengel, Hofacker ꝛc., all jene Stillen im Lande, welche, obgleich immer kämpfend gegen die anklebende Sünde, bisweilen strauchelnd und selbst fallend, doch Gottes- und Himmelsfrieden im Gewissen, Kraft zum energischen Kampf gegen das Böse in sich und um sich und zum Trachten nach dem Himmelreich in sich haben und praktisch, vor allem in heiliger Liebe, bethätigen und ihre Himmelreichsbürgerschaft ausweisen in Kreuz und Tod, das sind die Kinder, auf die Christus hinweist als Seine Erfolge, mit denen ein Paulus sich rühmen will am Tag seines Herrn. Solche Menschen kann die gegnerische Anschauung für Rätsel, ja für Narren erklären, aber läugnen kann diese Erfolge des Christentums kein vernünftiger Mensch.

Man vgl. für den Inhalt des vorstehenden Abschnitts zunächst die schon oben (Schluß von § 1) zit. Werke von Baumstark u. Kaftan. Von dogmatischen Werken sind hauptsächlich Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, und H. Schultz, Lehre von der Gottheit Christi, Gotha 1881 berücksichtigt. Von ethischen: Martensen, Christl. Ethik, Gotha 1871 (speziell I, S. 68 ff.); Oettingen, Sozialethik, Erlangen 1868 ff.

Zur Frage über das Verhältnis des Christentums zu andern Religionen vgl.: Lechler, s am Schluß von § 1. Happel, Das Christenth. u. die heutige vergleichende Religionsgeschichte, Leipzig 1882. V. v. Strauß, Essays zur allg. Religionswissenschaft, Heidelberg 1879. Ebrard, Apologetik, II. Band. Steude a. a. O. S. 169 ff. Seyler, Altheidnische Religiosität, Beweis d. Gl. 1883, April u. Mai. Höhne, Das Neue im Christentum, Bew. d. Gl. 1884. Wurm, Der Buddhismus oder der vorchristliche Versuch einer erlösenden Universalreligion. Gütersloh 1880. Kern, Der Buddhismus u. seine Geschichte in Indien, Leipzig 1883 u. 1884. Buddhismus und Christentum, mit einem Anhang über das Nirvana. Von einem Hindu. Zürich 1882. Seydel, Rud., Das Evangelium von Jesu in seinem Verhältniß zur Buddhasage u. Buddhalehre u. s. w., Leipzig 1882 (sowie zur Krit. dieses phantastisch-hypothesenreichen Werks: Allgem. ev.-luth. KZ. 1882, Nr. 38 f.; Oldenberg, Theol. Lit.Z. 1882, S. 415 f.). Spieß, Logos spermatikos, Lpz. 1871.

Für das Verhältnis des Judentums zu and. Religionen vgl. bes.: G. Baur, Geschichte der alttestamentlichen Weissagung, I S. 35 ff. Grau, Semiten und Indogermanen. 2. Aufl. Stuttg. 1867. Renan, Nouvelles considérations sur le charactère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au Monothéisme. Journal asiatique 1859, III S. 214 ff, 417 ff. König, Offenbarungsbegriff des A. T., Leipzig 1882.

Endlich für das Verhältnis von Christentum u. Cultur u. s. w. vgl.: Warneck, Die gegenseitigen Beziehungen zwischen der modernen Mission und Cultur. 1881 (vgl. auch Grundemann im Ausland 1882, Nr. 14 u. 15). Kübel, Über die apologet. Bedeutung der Wirkungen des Christenthums auf dem Gebiet der menschlichen Cultur. Bew. d. Gl.,

1882, Sept. u. Okt. Conrady, Cultur und Christenthum, Wiesbaden 1868. — Roos, Augustin und Luther. Gütersloh 1876.

Dritter Teil der Apologetik.

6. Nachweis der christlichen Anschauung von dem der Kirche anvertrauten Wort Gottes in der h. Schrift als allein dem Wahrheitsbedürfnis des Menschen entsprechend.

I. **Die Grundanschauung vom Wort Gottes und der Kirche.** *1.* In der allgemein-religiösen und in der Sünder- und Gnaden-Erfahrung bildet, wie wir gesehen haben, das Bedürfnis ewigen Lebens den eigentlichen Mittelpunkt. Nur ein anderer Ausdruck hiefür ist es nach unsrer Anschauung, wenn wir sagen: Geist ist es, was der Mensch, der Sünder braucht und was er allein findet in Christo. Wie für Gefühl und Willen, hat er damit auch für seinen Erkenntnistrieb das, was ihn befriedigt; das Eine und selbe Gut, das in Christo gegeben ist, ist Leben, ist Heil und ist die Wahrheit. Nun existiert aber für uns Christus nur in dem Wort der h. Schrift. Was wir von Leben und Heil in Christo erfahren, wir haben es nur durch die Bibel; auch was die Kirche bietet, hat seine göttliche Quelle und Legitimation in der Bibel. So sagen wir von der Bibel aus, daß eben in ihr der Geist, die Wahrheit des Lebens und des Heils ist. In diesem Wahrheits-Charakter der Bibel liegt zweierlei; wir besitzen einmal in ihr die zuverlässige und getreue Kunde von Christo und dem in Ihm geoffenbarten Leben und Heil. Dies ist ihre Wahrheit im historischen und didaktischen, kurz im scientifischen Sinn. Wer von irgend etwas die Wahrheit weiß, der hat den adäquaten Abdruck, das richtige Abbild des Betreffenden in seinem Geist. Ist die Bibel die Wahrheit, so muß objektiv in ihr selbst ein ganz richtiges, zutreffendes Bild von dem gegeben sein, was sie berichtet, hauptsächlich eben von der Gottesoffenbarung in Christo, und wir müssen subjektiv durch sie in stand gesetzt sein, dieses richtige Bild auch richtig in uns aufzunehmen und zu unsrem Besitz zu machen. Bei diesem Begriff von Wahrheit fällt also der Nachdruck auf den Stoff, der — und auf die Form, in der dieser Stoff uns vorgeführt wird; wir wissen, beides ist sach-entsprechend. Aber dieser Stoff ist ja die Offenbarung ewigen Lebens, ist der Geist; ebendaher muß vom scientifischen zum substantialen und dynamischen Begriff von Wahrheit fortgeschritten werden. Die Wahrheit ist nur da, wo das Wort, welches Kunde von dem Betreffenden gibt, das Betreffende selbst lebendig in sich trägt, wo also eine unio mystica der Sache mit dem Wort stattfindet, ebendaher durch das Wort als Geisteswort unmittelbar die Substanz und Kraft des Lebens, die in der Sache liegt, auf den übergeleitet wird, der sich ihm öffnet. So erfährt der Christ eine Füllung seines Geistes mit dem Geist des Wortes, der letztere wird des ersteren eigentliches Leben, so daß sein Denken, Urteilen u. s. w. ein Denken aus diesem Geist heraus wird. Und unmittelbar hiemit ist innerste Befriedigung in dem Bewußtsein gegeben, in diesem Wort und seinem Geist den allein sichern Maßstab und Kanon für Alles, die Kraft zum Eindringen in das ganze System des Lebens zu haben.

Aus dieser Erfahrung nun macht der Christ notwendig den Schluß auf den Charakter des Wortes selbst, dem er das alles verdankt. Es ist zunächst nicht ein reflexionsmäßig vermittelter Schluß, sondern es ist ein ihm unmittelbar abgenötigtes Erfahrungsurteil und die einfache Analyse dieser Erfahrung d. h. eben des Geisteseindrucks der Bibel, wenn er sagt: hier ist die Wahrheit, hier ist die göttliche Wahrheit. Offenbar bezieht sich dieses Urteil an und für sich eben auf das Wort der Bibel als jenen Lebenseindruck hervorbringend, jene Befriedigung gewährend und jenen Maßstab des Urteilens bietend. Und wir werden unten sehen, ob hiemit Wahrheit im Sinn von Infallibilität von allem einzelnen ausgesagt ist. Aber jene unmittelbare Erfahrung und das sie ausdrückende Urteil reflektiert gar nicht erst darüber, ob alles einzelne gleichen Anteil an diesem Gesamteindruck habe, es bezieht sich auf das Ganze als solches. Man denke an Luther: Luther war und jeder Christ ist der Bibel gegenüber ein Kind, das in Naivität des Vaters Wort so wie es lautet als wahr, als völlig glaubwürdig hinnimmt. Und in dieser Stellung zu Gottes Wort ist alles, auch das einzelnste so, wie eben das Ganze in ihm ist, infallibel. Das schließt nicht aus, daß auch eine andere Stellung denkbar ist, die erst untersucht, prüft, ausscheidet und danach das Urteil genauer faßt und modifiziert. Aber die Stellung des Christen als solchen ist jener naive Glaube an das ganze Wort und an alles im Wort als infallibel; und diese Stellung darf auch durch jene etwaigen Modifikationen des Urteils nicht wesentlich geändert, nicht aufgehoben werden, sonst ist die christliche Zentralerfahrung selbst aufgehoben. Hier also, wo wir die Grundanschauung des Christen aus seiner Erfahrung vom Wort analysieren, müssen wir dieselbe als das freudige und zweifellose Einstimmen in Christi Wort konstatieren: *τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λαλῶ πνευμά ἐστι καὶ ζωή ἐστι* Joh. 6, 63 und: *ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν* Joh. 17, 17. Und der Schluß aus der Lebens- und Wahrheitskraft dieses Worts auf seinen Ursprung, der Satz: dieses Wort ist Gottes Wort, ist ein ganz unabweisbarer. Mag man die Art und Weise dieses Ursprungs sich vorstellen wie man wolle, der Schluß selbst steht fest: Gott ist es, der hier durch Menschen zu uns redet, die *θεία γραφὴ* ist *θεόπνευστος*, ist *λόγος θεοῦ*. Denn die Wahrheit können nicht Menschen aus sich produzieren; Gott allein und Gottes Geist ist die Wahrheit.

2. So ist es denn Glaubensstellung, was der Christ dem Wort Gottes in der hl. Schrift gegenüber einnimmt. Der Glaube ist Voraussetzung und Bedingung, unter der das Wort seine Lebenskraft an mir entfaltet. Er ist aber auch Wirkung des Worts — *ἐξ ἀκοῆς ἡ πίστις* Röm. 10, 17 — und zwar teils als Glaube an den durchs Wort verkündigten Christus, teils aber auch eben als Glaube an das Wort selbst. Dies hat nun Bedeutung nach zwei Seiten hin, nämlich einesteils für das Verhältnis von Abhängigkeit und Freiheit, anderenteils für das Verhältnis von Glauben und Wissen. In ersterer Beziehung ist die richtige Einheit von Abhängigkeit und Freiheit gegeben im Begriff der Geistesautorität des Wortes Gottes. Der Glaube dessen, der auf dem Wort der hl. Schrift steht, ist kein bloßer und äußerer (historischer) und blinder Autoritätsglaube, aber Autoritätsglaube ist er. Es ist Thorheit, in falsch verstandenem apologetischem Interesse, in einfältiger

Angst vor dem Vorwurf der Unfreiheit, des „Köhlerglaubens" u. dgl. den zum Wesen jeden Glaubens gehörenden Autoritätscharakter leugnen zu wollen. Wer glaubt, der glaubt auf Autorität hin; das gilt von der höchsten, wie von der niedrigsten Stufe des Glaubens. Und wer glaubt, der beugt sich vor dieser Autorität und unterwirft sich ihr mit seinem ganzen Sinn und Leben. Autoritätslosigkeit und Glauben ist eine contradictio in adjecto. Aber der aus dem Wort der hl. Schrift erwachsene und auf dieses sich beziehende Glaube beugt sich vor derjenigen Autorität, welche er als die seines Lebens Leben schaffende erfahren hat und erfährt. Geist ist es, was auf mich von Gott her durch sein Wort wirkt und in mich eingeht, und zwar derjenige Geist, den ich unmittelbar erfahre und mittelbar immer klarer erkenne als denjenigen, auf den ich selbst geschaffen bin, der meines Wesens und Lebens Ziel und die meiner Bestimmung allein entsprechende Füllung meines Ich ist. Diese Pneumatonomie durch das Wort gibt mir die einzig wahre Autonomie, und befreit mich von der Heteronomie. Wer christliche Erfahrung hat, kann über E. v. Hartmanns ꝛc. Behauptung von der Heteronomie des christlich-autoritativen Gottesgesetzes nur lachen. Er weiß aus zweifelloser und immer neuer Erfahrung, daß die Heteronomie d. h. die Beeinflußtheit durch eine mir selbst, meinem innersten Wesen fremde Autorität genau in dem Grad abnimmt, als ich mich der Geistesautorität des Wortes hingebe, mich in es einlebe und aus ihm lebe, umgekehrt, daß ich genau in dem Maß, als ich dieser Autorität fremd werde, der Heteronomie verfalle. Bibelchristen wissen sich, und zwar kraft nüchternster Erkenntnis, als die freiesten, ja die einzig freien Leute; sie wissen es durch Vergleichung mit sich selbst, wie sie waren, ehe sie Bibelchristen wurden, und durch Vergleichung mit andern Menschenkindern, deren intensiv und extensiv unglaubliche Gebundenheit nach allen möglichen Seiten hin und in allen möglichen Beziehungen ja sonnenklar vor Augen liegt. Sind doch wahre Christen mit ihrer Freiheit in der inneren Gebundenheit an Christi Wort — ein Luther z. B. — für andere Menschen ein unlösbares Rätsel. — Aber ihre Vernunft ist doch gefangen unter den Gehorsam des Glaubens? Ihr Glaube dominiert doch über Wissen und Erkennen so sehr, daß das letztere notwendig Schaden leidet, mindestens zum voraus in seiner Arbeit gebunden, eingehemmt und eingedämmt ist? Wir verweisen auch in dieser Beziehung auf die christliche Erfahrung. Damit, daß die Christen ihr Erkennen zwar nicht zur Magd, aber zur Tochter des Glaubens machen, d. h. daß sie dem Glauben und der durch Glauben angeeigneten Schriftwahrheit die Stellung zuweisen, welche für alles Wissen das Prinzip und die Quelle und Norm des betreffenden Erkennens hat, oder damit, daß sie im Glauben selbst die höchste Vernunft sehen (Grau), wissen sie, daß ihre Erkenntniskraft und ihre Erkenntnisfreiheit nicht gelähmt, sondern gesteigert und erhöht worden ist. Sie wissen daß sie durch Annahme der vor der Welt thörichten Predigt erst weise geworden sind. Nicht bloß bietet ihnen der Glaube und zwar eben als Schriftglaube das würdigste, sie allein ganz befriedigende Objekt des Erkennens, sondern hauptsächlich erhalten sie dadurch die Kraft, von dem so gewonnenen Zentrum aus nach 1 Joh. 2, 20; 1 Kor. 2, 15 Alles richtig d. h. gottgemäß und zielgemäß zu beurteilen. Mit dem Standpunkt in Gott, welchen der Christ im Glauben gewonnen

hat, und mit dem Maßstab des Gottesgeistes und Gottesworts bringt er zu den Gegenständen des Erkennens nicht etwas ihnen Fremdes und Äußerliches hinzu, sondern das, worauf das eigentliche Geheimnis ihres Lebens ruht. So gewiß also der Christ qua Christ nicht die fachmännische Erkenntnis von irgend etwas, auch nicht die theologische besitzt, so gewiß kommt ihm in allmählichem Fortschritt Lebenserkenntnis, ja, kann man sagen, Herrenerkenntnis zu, sein Blick geht in das Zentrum, in die Beziehung von allem auf Gott und Gottes Reich, und so hat er die Fähigkeit, alles nach seinem wahren Wert zu taxieren. Damit ist er selbstverständlich über die Arbeit des Erkennens nicht hinausgehoben. Vollends dieses, soweit es fachmännisch ist, wissenschaftlich auf welchem Gebiet es sei, folgt als solches frei seinen Gesetzen, den Gesetzen der Wissenschaft überhaupt und damit der betreffenden Wissenschaft. Und so ist bei demjenigen, der Beides, jenes christlich-gläubige und dieses fachmännische Erkennen zu seiner Aufgabe hat, eine gewisse Dualität, ein relatives Auseinander nicht zu vermeiden. Zu einem Dualismus aber, einem Widereinander kommt es da nicht, wo der Geist, welcher auch das fachmännische Arbeiten beseelt, der des Glaubens ist. Auch wenn der Christ völlige Ineinsarbeitung dieser beiden Reihen des Erkennens, des glaubensmäßig-zentralen und des fachmännischen, nicht erreicht, so weiß er doch aus Erfahrung, daß ein wirklicher Dualismus für die Sache selbst nicht vorhanden ist, daß auch für ihn, je tiefer und schärfer seine Erkenntnis in beiden Beziehungen wird, umsomehr jenes Außereinander sich zur Einheit aufhebt und daß das, was das Wort Gottes lehrt, zuletzt doch als die Eine Wahrheit und Weisheit sich herausstellt.

3. Aber sowohl das Erkennen, als das Glauben ist nicht bloß Sache des Individuums für sich, sondern Sache der Gemeinschaft. Das Wort Gottes ist nicht dem einzelnen für sich, sondern der Kirche anvertraut. Nur durch sie kommt es an die einzelnen, sowohl in mündlicher Verkündigung, als in schriftlicher Fixierung. Anderenteils aber nur durch das Wort Gottes kommt es überhaupt, von Anfang an und immer neu zu einer Kirche, einer congregatio credentium, denn *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ* Röm. 10, 17. Beide Sätze „das Wort durch den Dienst der Kirche“ und „die Kirche nur durch das Wort“ gehören lebensvoll zusammen; und kein Christ, der überhaupt vernünftig das Christen- und Christenheitsleben nach seinem Wesen und Grund zu analysieren versteht, kann diese beiden Wahrheiten auseinanderreißen. Unser aller Erfahrung bestätigt es, daß die Kirche die Deuterin und Übermittlerin des Worts an uns immer war und immer sein wird, aber auch daß die Kirche nur insofern als sie bloße Übermittlerin des Worts sein will, die Geisteskraft ewigen Lebens uns appliziert, daß sie also ihrerseits ihres Lebens Quelle und ihres Waltens Normativ und Korrektiv am Wort hat. Ebendamit ist auch im Verhältnis des Christen zur Gemeinschaft die richtige Einheit von Abhängigkeit und Freiheit gegeben. Ich fühle mich an die Kirche gebunden, aber nur weil sie die Übermittlerin des Wortes ist; sobald sie das nicht mehr ist, sobald sie selbst vom Wort sich löst, bin ich völlig los von ihr, sie ist dann nicht mehr Kirche im Sinn des Neuen Testaments (Eph. 2, 20; Mt. 16, 18). Das, an was ich somit eigentlich gebunden bin, ist das Wort Gottes in der Kirche; ebendamit

stehe ich der letzteren für sich betrachtet auch frei gegenüber, aber nur als im Wort gebunden. Damit statuieren wir nicht Subjektivismus, sondern wir setzen die Objektivität des Worts über die Objektivität der Kirche, und das thun wir nicht qua einzelne, sondern qua Glieder der durch Wort und Geist innerlich — reell mit einander verbundenen Gemeinschaft der Heiligen. Das ist nun freilich wieder eines der Heiligtümer des Christentums, das die Apologetik profanen Augen nicht nachweisen, sondern nur konstatieren kann unter Appell an die Erfahrung aller wahren Christen, die etwas wissen von dem Bruderbund der Gläubigen, in gewissem Sinn auch unter Appell an die Erfahrung der Unchristen. Dies nämlich sofern auch letztere, zu ihrem Ärger, merken, daß diese Christen in unbeschreiblicher und unnachahmlicher und unzerstörbarer Weise, trotz allem was sie trennt, zusammenstehen und zusammenhalten. Von jenem „Siehe, wie sie sich lieb haben!“ merkt doch auch die Welt etwas.

Auch das, was über Glauben und Wissen gesagt wurde, findet eine eigentümliche Anwendung auf die Gemeinschaft. Es spiegelt sich hier dieses Verhältnis in höherer Weise ab in dem von Dogma und Wissenschaft. Nur Unverstand kann das eine oder andere dieser beiden Ingredienzien der geistigen Lebensbewegung der Kirche aufgehoben wünschen. Was der einzelne durch Aussprache, Bekenntnis seiner Glaubenserkenntnis thut, das vollzieht die Kirche in ihrer Konfession und deren Dogma; es ist die unmittelbare Aussprache der gemeinsam gewonnenen und gegen Irrtum behaupteten Glaubensüberzeugung. Die Konfession hat aber göttliches Recht lediglich nur unter Voraussetzung der Gegründetheit auf Gottes Wort. Die Eruierung der im Wort beschlossenen Wahrheit aber ist Sache eines durch die ganze Kirchenzeit hindurch sich fortziehenden Geistesprozesses, einer Arbeit, deren fachmännische Besorgung Aufgabe der kirchlichen, der theologischen Wissenschaft ist. Daß diese beiden Formen des Erkenntnislebens der Kirche auch relativ dualistisch außer, ja wider einander sein können, ja müssen, folgt einfach aus dem Charakter der Lebensbewegung, welche als solche durch sich an- und abstoßende Polarität hindurchgehen muß. Ebendaher kann von absolut feststehendem, gar nicht entwickelbarem Dogma keine Rede sein; aber ebensowenig von einer theologischen Wissenschaft, welche absolut frei, voraussetzungslos wäre in dem Sinn, wie die Thorheit und Heuchelei behauptet. Die theologische Wissenschaft ist und bleibt Glaubenswissenschaft, ihre Freiheit ist Geistesfreiheit, Geist. Aber im wahren Sinn ist nur, wo gläubige Aneignung und immer tiefere Erkenntnis des Wortes Gottes stattfindet. So muß Bekennen und Erkennen, fixiertes Herausstellen der gewonnenen Resultate und immer neues Erforschen neben einander hergehen und eins das andere leiten, regeln und beleben; aber nur soweit Gottes Wort Quelle und Norm dieser ganzen Bewegung ist, schlägt dieses Ineinandergreifen von Dogma und Wissenschaft zum Heil aus. Und eine Apologetik, die alle nicht aus dieser Quelle und nach dieser Norm arbeitende theologische Wissenschaft gar nicht als christlich anerkennt, kann ruhig konstatieren, daß solches Ineinander von Dogma und Wissenschaft auch in der That immer als heilbringend sich ausgewiesen hat, daß die Kirche, soweit sie in dieser Weise arbeitete, auch wirklich in der Erkenntnis der Gotteswahrheit immer weiter vorangeschritten ist.

II. **Die Stellung der außer- und unchristlichen Anschauung zu der unter Nr. I. geschilderten Position des Christentums.** *1.* Alle Religionen suchen das Bedürfnis der Lebens- und Wahrheitsautorität zu befriedigen. Haben wir in Teil I gesehen, daß die religiöse Erfahrung das Bedürfnis ewigen Lebens aufzeigt, und in Teil II, daß dasselbe nur durch die Offenbarung Gottes befriedigt wird, so tritt uns nun das Bedürfnis einer Deutung der Offenbarung, einer Erklärung darüber, was die Offenbarung soll und will, entgegen, und zwar einer autoritativen Deutung, der gegenüber der Mensch unmittelbar sich gedrungen fühlt, zu glauben, also das betreffende Wort als Spruch der Gottheit einfach anzunehmen. Keine Religion der Welt gibt es, in welcher nicht Personen eine bedeutende Rolle spielten, die so oder anders für inspiriert gelten und selbst gehalten sein wollen, von den Zauberern der Naturreligionen an bis zu den verschiedenen Arten von Divination, Weissagung und Wahrsagung, Orakel, Mantik, Sibyllenwesen ꝛc. Dies alles ist ein Beweis jenes Bedürfnisses der Menschen. Die Kulturreligionen fixieren dann größtenteils in heiligen Schriften die geoffenbarte Gotteswahrheit, und jene sind Gegenstände heiliger Verehrung. Nun braucht wahrlich kein Wort darüber verloren zu werden, wie tief an sittlich-religiöser Kraft und Würde, Einfalt und Reinheit alle außertestamentarischen, sein sollenden, mündlichen und schriftlichen Gotteszeugnisse unter der biblischen Wahrheit stehen. Und was anderwärts von Wahrheitserkenntnissen, von Aussprüchen vorkommt, die mit denen der Bibel verwandt sind, das bestätigt nur die Erhabenheit der Bibel über die diese Äußerungen des *λόγος σπερματικὸς* (Spieß) bietenden Quellen (vergl. über die „natürliche Religion" S. 259), weil, was hier nur einzelne disjecta membra sind, dort in Einem Strahlenbündel des Lichtes und Lebens zusammen auftritt. So findet sich ja auch in allen Religionen, trotz aller Göttersprüche, die sie zu besitzen glauben, mehr oder weniger verhüllt das Bekenntnis, daß die Eine Wahrheit ihnen fehlt. Merkwürdig, die oft gerühmte Toleranz der meisten außertestamentarischen Religionen gegenüber anderen, das relative Geltenlassen jeder Religion für ihr spezielles Volksgebiet u. s. w., ist ein solches faktisches Zugeständnis, daß eben keine, auch die eigene nicht, die Wahrheit besitzt. Das Innehaben der Einen Wahrheit muß ja exklusiv, in gewissem Sinn intolerant, nicht gegen die Personen, aber gegen die Unwahrheit machen. Die Geschichte des vorchristlichen Heidentums aber hat damit geendet (und in seiner Art wiederholt sich das immer neu), daß die nach Wahrheit Suchenden je länger je mehr ihrer Volksreligion sich entfrembet, überall herum, selbst bei früher verachteten barbarischen Religionen die Wahrheit gesucht, zuletzt aber großenteils dem Zweifel an aller Wahrheit sich übergeben haben.

2. Nun wird ja freilich von den Gegnern des Christentums etwas ganz Ähnliches behauptet betreffend die Stellung so vieler Wahrheit suchender Männer gegenüber unserer These, wonach im Wort der heiligen Schrift die Gottes- und Geisteswahrheit gegeben sei. Kann denn geleugnet werden, daß unter denen, welche dem biblisch-kirchlichen Christentum den Rücken gewendet, ja Krieg bis aufs Messer angekündigt haben, ernst Wahrheitsliebende sind? ja daß gerade ihr rückhalt- und rücksichtsloses Suchen bloß nach Wahrheit das Motiv dieses ihres sogenannten Unglaubens gewesen ist? In der That

darf die Apologetik diesen Punkt nicht so leicht nehmen, wie manchmal geschieht. Mit Verdammen solcher „Ungläubigen“ ist wenig genützt, oft viel geschadet. Schauen wir näher zu, so stellen sich der von uns in Nr. I entwickelten Anschauung zweierlei entgegengesetzte Auffassungen gegenüber, und wir sehen, daß die erste, von der fast das Wort gilt „Gott bewahre mich vor meinen Freunden“ u. s. w., zwar nicht die Ursache, aber großenteils den Anlaß gegeben hat zur zweiten, der direkt gegnerischen Position. Die christliche Wahrheit trat in der That sehr oft den Menschen in einer Form gegenüber, welche ernst und frei nach Wahrheit Suchenden abstoßend sein mußte; das ist die des Orthodoxismus und Hierarchismus jeder Art, wie er nicht ausschließlich, aber hauptsächlich auf dem Boden des Katholizismus herrscht. Und hier liegt die erste, unserer These entgegengesetzte Anschauung vor, mit der als solcher für uns Gemeinschaft einzugehen rein und für immer unmöglich ist. Uns ist die in der Schrift gegebene Wahrheit Geistes- und Lebenswahrheit, eo ipso freimachend; und die Kirche hat uns Autorität nur, weil und sofern sie teils Produkt, teils Organ des Wortes Gottes ist. Der Orthodoxismus und Hierarchismus setzt, bewußt oder unbewußt, an die Stelle der Geistesautorität eine Gesetzesautorität. Und zwar nicht bloß, wovon wir hier selbstverständlich nicht reden, für gewisse Ordnungen des kirchlichen Lebens, sondern für das sittlich-religiöse Leben als solches, für den Geist, den Glauben selbst, wird da eine in unanfechtbar bestimmten Formeln und Vorschriften herrschende Macht aufgestellt. Weil nun die Bibel sich durchaus nicht eignet, eine solche Gesetzesmacht, ein Gesetzeskodex u. dgl. zu sein, so muß die Kirche und ihre Satzung hiezu gestempelt werden. Hiemit ruft man in der That die Opposition, ja die Aversion von solchen wahrheitsuchenden Menschen hervor, die nicht ewig als Kinder behandelt werden, sondern als sittlich selbständige, reife Menschen urteilen und entscheiden möchten. Wenn diese dann mit jener Form, in der ihnen das Christentum entgegentritt, das Christentum selbst verwerfen, so ist freilich dieses selbst, das Wort, dessen Kanon lautet: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“, unschuldig. Aber relativ erklärlich ist wenigstens die Thatsache der Entchristlichung so mancher edler Geister.

3. Aber freilich, wenn wir sagen, das echte biblische Christentum hätte die Wahrheitsuchenden bewahren können vor dem Unglauben, hätte sie, wenn sies nur hätten prüfen wollen, aus Feinden zu Freunden machen können, so werden das diese Gegner entweder gar nicht oder nur so zugestehen, daß sie unter echtem biblischen Christentum sich etwas völlig anderes denken, als wir, und daß sie namentlich eben der Bibel selbst gegenüber eine völlig andere Stellung einnehmen, als wir. Und an diesem Punkt steht dann unsere Anschauung bis zu einem gewissen Grad umgekehrt zusammen mit der zuerst geschilderten und abgewiesenen diesem gemeinsamen Gegner gegenüber, dem Liberalismus, speziell in der Form des Antibiblizismus, resp. Kritizismus. Der erstere, extreme Gegensatz erkennt wohl an, daß in der Bibel auch, unter anderm, edle sittlich-religiöse Wahrheiten enthalten sind: dieselben sollen aber höchstens relativ, keinenfalls spezifisch höher stehen als die anderer Religionsbücher und Religions- und Sittenlehrer, und die Bibel als Bibel soll lediglich ein Buch wie andere sein, ja kraft vielem in ihr Enthaltenem

sogar von sehr zweifelhaftem, bedenklichem Wert. Speziell hat sich diese Opposition mit Vorliebe auf die Frage der Geeignetheit der Bibel zum Religionslehrbuch für die Jugend geworfen, und — so z. B. Buisson — diese Frage, mindestens für das Alte Testament, entschieden verneint. Indem wir die spezielle, hier angedeutete Frage zu beantworten der christlichen Pädagogik und Katechetik überlassen müssen — nur der faktische Hinweis auf den sittlich-religiösen Stand derjenigen Länder, in denen die Bibel Schulbuch ist, verglichen mit denen, in welchen sies nicht ist, sei der Apologetik erlaubt —, müssen wir hier einfach einen prinzipiellen Dissens konstatieren, über den zu disputieren vergeblich ist. Wer nicht im stand ist, einzelnes, das ihm etwa Bedenken erregt, über dem überwältigenden Totaleindruck einer über Alles in der Welt spezifisch erhabenen, göttlichen, ewigen Lebenskraft zwar nicht zu übersehen, wohl aber als etwas zu behandeln, das sich ihm nach und nach, bei tieferem Eindringen in die Sache auch befriedigend erklären wird, ja wer überhaupt von jenem Totaleindruck der hl. Schrift nichts weiß, mit dem können wir nicht rechten. Ihm müssen wir einfach erklären, daß er überhaupt die Bibel noch nie so angefaßt, noch nie ihr so sich geöffnet hat, wie sie von uns behandelt sein will. — Anders steht es mit der milderen Form der Opposition, dem Kritizismus. Dieser läßt möglicherweise den spezifischen, einzigartigen, sittlich religiösen Gehalt der Bibel gelten, aber sein Interesse geht weder auf Herausstellung noch auch (seiner Behauptung nach) auf Bestreitung dieses religiös-sittlichen Inhalts, sondern lediglich auf historisch-kritische Untersuchung des Buches als Buches. Diese Arbeit, welche ihrerseits ganz nur wissenschaftlich d. h. nach den Gesetzen sonstigen derartigen Forschens verfährt, soll mit der religiösen Verwendung der hl. Schrift gar nichts zu schaffen haben. Auch wenn durch die Resultate der ersteren alles auf den Kopf gestellt wird, was bis heute die Kirche von der Entstehung der heiligen Schrift, ja auch was das Neue Testament vom Alten gedacht hat, so soll dies doch die Dignität des religiös-sittlichen Gehaltes der Bibel auch mitten in vielleicht sehr sinnlosen Vorstellungen ihrer Verfasser nicht alterieren. Es kehrt hier jene dualistische Anschauung der modernen Theologie wieder, welche wir S. 222 f. geschildert haben. Wir werden später zeigen, wie sich gesunde Kritik von solchem Kritizismus unterscheidet. Hier aber sei nur darauf hingewiesen, einmal, wie unerträglich ein solcher Dualismus ist, bei welchem nicht, wie bei der (vgl. S. 280) von uns anerkannten relativen Dualität von Glauben und Wissen, ein und dasselbe Prinzip, das des Glaubens und zwar an Gottes Wort in der heil. Schrift beides, sowohl das religiöse, wie das wissenschaftliche Arbeiten beherrscht und nur die vollkommene Ineinsarbeitung beider noch nicht gelungen ist, sondern ein Dualismus, bei welchem zum voraus zwei ganz verschiedene Prinzipien für das Thun desselben Menschen derselben Schrift gegenüber aufgestellt werden, kraft deren einem er dieses Buch mit religiöser Ehrfurcht behandelt, kraft des andern aber es mit kritisch-negativem Messer zerfetzt. Sodann ist es ja offenbare Thatsache, daß überall, wo solche Stellung zur Bibel eingenommen wird, die biblischen Wahrheitslehren alteriert und großenteils, und zwar gerade in zentralen Anschauungen wie namentlich in der Christologie, negiert werden. Wenn das religiöse Prinzip, der Glaube, nicht als der Eine, alles beherrschen müssende Geist allen

und jeden Arbeitens an der Bibel und aus der Bibel heraus anerkannt wird, so muß notwendig das neben ihm als gleichberechtigt aufgestellte Prinzip der bloßen angeblich voraussetzungslosen Wissenschaft der Eine, auch ins religiöse Gebiet hineingreifende Herrscher werden! Ja, da das bloß formale Prinzip der reinen Wissenschaftlichkeit notwendig eine materiale Ergänzung von wo anders her fordert, so können es nur fremde Kategorien, fremde, insbesondere philosophische, überhaupt dem Weltgeist entstammte Prinzipien sein, welche dann dem Christen auch das vorschreiben, was er glauben darf und was nicht. Und so liegt auch hier, zwar nicht auf der Oberfläche, aber in der Tiefe, ein ganz prinzipieller Dissens dieser kritizistischen und der Anschauung vor, die wir für die einzig christlich-biblisch berechtigte halten.

4. Es wird keiner Ausführung bedürfen, wie der Gegner unserer Anschauung, der Rationalismus, in Beziehung auf das Verhältnis von Glauben und Wissen, Dogma und Wissenschaft denkt. Auch wo er bloß dualistische Scheidung der beiden Gebiete fordert, muß faktisch das des Glaubens dem des Wissens sich unterordnen. Vollends betreffend das Verhältnis von Dogma und Wissenschaft, thut man dem Rationalismus, auch wo er so gnädig ist, in der „faulen Hülse" des Dogmas noch einen brauchbaren Kern zu entdecken, gewiß kein Unrecht mit der Behauptung, daß er Antidogmatismus ist. Nun ist leider wieder zuzugeben, daß der Orthodoxismus und bloße Dogmatismus vielfach Schuld an dieser Opposition hat. Wenn, wie konsequent durchgeführt auf katholischem Gebiet, der Glaube als solcher Glaube an das Dogma ist, Wissen und Wissenschaft bloß die Verarbeitung und durchaus positive Weiterbildung des Dogmas, also durchaus gebunden an die Autorität der ecclesia docens et imperans, so wird das Geistesleben in Fesseln geschlagen, die es sprengen muß, und es kann dann nicht fehlen daß ein Extrem das andere hervorruft. Nur ist es dann, wenn Wissen und Wissenschaft im direkten Gegensatz zu Glauben und Dogma gefaßt wird, einzig konsequent, mit den „Ganzen" über die Position der „Halben" hinweg (Strauß) zum reinen modernen Gnostizismus des offenen Unglaubens zu schreiten. Dies besonders dann, wenn, wie wir gleich sehen werden, der moderne Rationalismus, hierin merkwürdig dem Katholizismus ähnlich, das persönliche, individuelle Glauben und Wissen der Weltanschauung einer Gemeinschaft, der „Gemeinde der modern Gebildeten" u. dgl. unterwirft und einen wahrhaft tyrannischen Dogmatismus der Dekrete der modernen Wissenschaftsträger statuiert. Daß damit die innerste Position des Christentums einfach aufgehoben ist, braucht nicht gezeigt zu werden; namentlich ist die Stellung des Christen im ewigen, transcendenten und zukünftigen Leben aufgegeben und das Diesseits als die Eine Quelle, Norm und Ziel des Menschen- und Menschheitslebens proklamiert. Denn nur im Glauben, nicht im Schauen, also auch nicht im Wissen für sich, haben wir das Organ für die Erfahrung und Erfassung ewigen Lebens; nur ein Wissen, das aus dem Glauben kommt, kann dasselbe denkend verarbeiten. Wird für das, was Sache des Glaubens ist, die vom Glauben gelöste Wissenschaft als Quelle und Norm proklamiert, so muß der ewige Lebenscharakter dem Betreffenden vornweg abgestreift werden. Für das Wissen selbst aber ist die Konsequenz, daß ihm die Ruhe des Wahrheitsbesitzes gänzlich abhanden kommt und das Wort 2 Tim. 3, 7

vom πάντοτε μανθάνειν καὶ μηδέποτε εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν sich bewahrheitet. Was im Gegensatz zu jenen „Halben" und „Ganzen", sowie im Unterschied vom Orthodoxismus und Dogmatismus unsere Anschauung ist, geht aus dem unter Nr. I gesagten hervor.

5. Unserer Anschauung von der Kirche steht falsches Kirchentum und Wider-kirchentum gegenüber. In ersterer Beziehung brauchen wir über den katholischen Hierarchismus und Papalismus kein Wort zu verlieren. Er steht unserer Position allein im Wort Gottes und unserer Gerichtetheit auf das ewige künftige Leben mit seiner diesseitigen Weltherrschaft schnurstracks gegenüber. Es muß leider nur, gewissen Bestrebungen positiv kirchlicher Evangelischen in unserer Zeit gegenüber, auch von der Apologetik oder Polemik, die streng biblisch sein will, betont werden, daß (wie dies neuerer Zeit Beyschlag überzeugend dargethan) von irgendwelchem Bund echter Nachfolger der Reformation mit Rom nie und nimmer die Rede sein kann. Aber andererseits müssen wir ebenso energisch die moderne, liberal-protestantische Auffassung des sogen. Gemeindeprinzips durchaus ablehnen und als dessen Konsequenz nur eine andere Art von Antichristentum erkennen. Das sogen. Gemeindebewußtsein, der christliche Gemeingeist, obgleich, verglichen mit Papst und Hierarchie und Tradition, ein sehr nebuloses Ding, geberdet sich gegenwärtig oft sehr päpstlich, leider am meisten da, wo es gilt, die volle Unterordnung unter Gottes Wort zu alterieren. Für uns genügt in diesem Zusammenhang wieder die einfache Hinweisung auf die Thatsache, daß mit der Inthronisation des Gemeindebewußtseins, das selbstverständlich ein stets wechselndes Ding ist, auf allen festen Halt des christlichen Glaubens und Lebens, auf allen wirklichen Wahrheitsbesitz verzichtet ist. An Luthers Worte über die Herrschaft des Herrn Omnes, welche er wo möglich noch mehr als die des Papstes perhorreszierte, braucht nur erinnert zu werden. Gerade Luther kann aber auch zeigen, wie der echt evangelischen Anschauung das Widerkirchentum ebenso zuwider ist. Ob dasselbe in positiv-christlichem, ja biblischem Interesse auftritt, wie in unserer Zeit namentlich bei Kierkegaard, also als christlich-biblischer Subjektivismus und Individualismus, oder ob die Kirchenfeindschaft nur Deckmantel und Konsequenz der Feindschaft gegen die von der Kirche vertretene christliche Wahrheit ist, wir müssen beiden Anschauungen, der ersteren als wohlgemeintem, bedauerlichen Irrtum, der zweiten als Antichristentum gegenübertreten. Insbesondere verkennt die erstere einmal das lebendige Wechselverhältnis von Individuum und Gemeinschaft, wornach selbst in den der empirischen Gestaltung der Gemeinschaft schroff entgegentretenden Eruptionen der Individualität, in kirchlich-reformatorischen Bestrebungen, es doch der Geist der Gemeinschaft d. h. des dieser anvertrauten Gottesworts ist, was das eigentliche agens bildet. Sodann verkennt jene Anschauung über dem Ideal der Kirche die Notwendigkeit einer historischen, ohne Alterierung der Idee gar nicht möglichen Entwickelung. Die Wahrheit, welche die Kirche schon besitzt, kann sie nur als Kirche d. h. durch fortschreitende gemeinsame Arbeit immermehr sich aneignen und erkennen; vgl. des Verf. unten angeführten Vortrag.

III. **Einzelfragen aus der Lehre von der heil. Schrift und von der Kirche.** *1.* Die Inspiration. Indem die Apologetik die nähere Darlegung der

Inspirationslehre der Dogmatik überläßt, hat sie ihrerseits zunächst auf dem Satz der Erfahrung festen Stand zu nehmen, wornach der Eindruck, den die Bibel auf Gewissen und Gemüt hervorbringt, jedem das Bekenntnis abnötigt, daß diese Schrift nur einem spezifischen Innewirken des Geistes Gottes in den menschlichen Verfassern ihren Ursprung verdanken könne. Sie erhält damit die doppelte Aufgabe, einmal überhaupt die Denkbarkeit eines solchen Inneseins des Geistes Gottes in Menschen zu verteidigen, sodann zu zeigen, worin denn die Bedeutung jenes Eindrucks, den man gewöhnlich das testimonium Spiritus sancti nennt, für die Anschauung vom Charakter und Ursprung dieser Schrift eigentlich liegt. In ersterer Beziehung gilt zuerst sicher der schon unter Nr. I angetretene Beweis ex consensu gentium; Inspirirtheit heiliger Männer nehmen alle Religionen an. Noch allgemeiner ausgedrückt: das, daß über einen Menschen ein „höherer" Geist kommen und ihn in den Stunden der Begeisterung u. dgl. zum Organ, teilweise zum fast passiven Organ mit dem Zweck der Aussprache von Gedanken, Wahrheiten, Ahnungen u. s. w. machen kann, welche er selbst unmöglich für bloßes Produkt seiner eigenen Geistesarbeit halten kann, das erkennt die ganze Welt an. Jeder Genius auf irgendwelchem Gebiet, jeder echte Dichter u. s. w. ist deß ein Zeugnis; der bekannte Satz: „Die Erfindungen finden uns, nicht wir sie" ist unbestreitbar wahr. Nach unserer Anschauung nun ist es der Geist Gottes, seiner Offenbarung in Natur, Geschichte, Kunst u. s. w., was in solchen Augenblicken die Menschen erfaßt und dazu befähigt, die Deuter dieser Offenbarung für andere zu werden. Es ist aber absolut nicht einzusehen, warum nicht auf dem Gebiet der speziellen Offenbarung, der Erschließung des ewigen Lebens, in seiner Art dasselbe soll wiederkehren können, wie auf dem Gebiet der allgemeinen Offenbarung. Man kann dies nur leugnen, wenn man die spezielle Offenbarung selbst leugnet. Wenn aber Gott in der von der heil. Schrift berichteten historischen Weise, durch persönliche Erscheinung z. B. auf Sinai, durch Visionen gegenüber den Propheten, durch Wunder, vollends durch die Menschwerdung in Christo u. s. f., sich geoffenbart hat, d. h. wirklich, realiter in den Wahrnehmungskreis der Menschen eingetreten ist — und hier, in dieser grundlegenden Bedeutung der spezifischen, historischen Offenbarung Gottes liegt die große, spezifische Differenz der Inspiration der biblischen Männer von der bloßen Genialität (vergl. S. 265) — so versteht es sich doch von selbst, daß mit dieser seiner Offenbarung, wie mit jeder Kundthuung Gottes sein Geist und zwar hier eben der Geist ewigen Lebens die Zeugen der Offenbarung in einer Weise erfassen mußte, wie sonst nie jemand. Und ebenso ist selbstverständlich es Gott zu überlassen, welche Menschen er zu solchen Zeugen seiner Herrlichkeit machen und durch jene Geistesmitteilung befähigen will, für andere die Deuter seiner Offenbarung zu sein. Endlich ist es selbstverständlich, daß in der vom Geist gegebenen Ausrüstung zur Deutung der Offenbarung für andere mindestens so viel liegen muß, daß letztere von ersteren einen dem Zweck der Offenbarung ganz entsprechenden Abdruck und Ausdruck des von den Zeugen Erlebten erhalten und damit wirklich in stand gesetzt werden, dasselbe, wie diese, mit- und nachzuerleben. Wahrheit also in dem von uns beschriebenen Sinn der ewigen Lebenserkenntnis muß das mündliche und ebenso das schriftliche Wort der Zeugen sein. Ob und

wie dem letzteren, der Schrift — namentlich wegen ihrer Bestimmung auch für die Nachwelt — dieser Charakter noch in höherem Grad zukommt, als dem mündlichen Zeugnis, darauf können wir hier nicht weiter eingehen. Aber eins ist klar, es liegt in dem von uns angetretenen Beweis ein circulus in demonstrando vor: wir schließen auf das so und so Ergangensein der göttlichen Offenbarung aus dem Zeugnisse der Bibel, und umgekehrt schließen wir auf Charakter und Entstehungsweise der Bibel aus der göttlichen Offenbarung. Allein zuletzt liegt bei allen historischen Fragen, die eben nur auf Grund der betreffenden Geschichtsurkunde untersucht werden können, und liegt vollends da wo der betreffende Gegenstand und seine Urkunde noch als unmittelbar vorhandene Lebensmacht in der Gegenwart des Forschers wirkt, derselbe Zirkel vor; und was schließlich entscheidet, ist die Harmonie des von dem betreffenden Buch gegebenen Zeugnisses mit dem in uns dadurch hervorgebrachten Eindruck. Damit kommen wir zu der zweiten Aufgabe, die Bedeutung dieses Eindrucks, des testimonium Spiritus sancti, für unser Urteil über Charakter und Ursprung der Schrift näher ins Auge zu fassen. Dieses Urteil lautet im allgemeinen: hier redet Gott zu mir. Nun ist unleugbar, daß dieses Urteil nicht durch alles in der Bibel gleichmäßig hervorgerufen wird. Es gibt Abschnitte, die uns relativ kalt lassen, neben solchen, die ganz unmittelbar uns in eine Sphäre von Kraft und Wahrheit hineinversetzen, wie sie sonst nichts in der Welt uns nahe bringt. Ganz unrichtig aber ist es zu meinen, dieser Unterschied treffe etwa mit dem zwischen Abschnitten unmittelbar religiösen und sonstigen, z. B. geschichtlichen Inhalts zusammen. Es gibt auch religiöse und ethische Abschnitte, die weit weniger, als historische, uns in jener Weise ergreifen. Noch mehr: es ist eben Alles trotz solcher und anderer Verschiedenheiten so aus einem Guß, Alles gehört so eng zusammen, daß es rein unmöglich ist, etwa nur für das Eine göttlichen Charakter zu statuieren, für anderes ihn ganz zu läugnen. Es ist der Eine Gesamt-Bibelgeist, der uns an jenen besonders überwältigenden Stellen ergreift, der an andern weniger intensiv arbeitet, aber nicht fehlt. Erst alles zusammen, Geschichte und Lehre als Eine großartige Gesamtanschauung oder vielmehr als die eine Lebensmacht der Offenbarungswahrheit, gibt jenen Totaleindruck, daß heilige Schrift, Gottes Wort hier vor uns steht. Es ist also falsch, das testimonium Sp. S. nur zum Schluß auf Göttlichkeit von einzelnem zu benützen, vielmehr das Ganze weist sich in ihm als göttlich aus. Umgekehrt aber folgt daraus, daß das Einzelne auch nur so, wie in ihm das Ganze sich individualisiert, unbedingten, göttlichen Lebens- und Wahrheitswert, Infallibilität u. s. w. anzusprechen hat. Davon gleich mehr bei der Frage der Kritik. — Die wichtigste Konsequenz aus dieser Bedeutung des testimonium Sp. S. ist nun diese, daß auch für die Art, wie wir die Entstehung der h. Schrift im ganzen und einzelnen uns zu denken haben, lediglich ihre eigenen Aussprüche maßgebend sein müssen. Baut man auf diesen die Anschauung von der Inspiration auf — und dies, daß sie inspiriert sein will, daß die biblischen Männer ihr Wort als Gotteswort angesehen wissen wollen, ist doch unleugbar —, so (und nur so) erhält man eine Lehre, die mit dem inhaltlichen Ganzen der aus der Bibel geschöpften christlichen Lehranschauung vollständig stimmt. Und dies ist von höchster

apologetischer Bedeutung. Die lutherisch-orthodoxe Inspirationslehre stellt die Bibel als etwas ganz Absonderliches, jeder Analogie Entbehrendes sozusagen auf die Seite, außer Zusammenhang mit dem, was das System sonst über Gott, seine Offenbarung u. s. w. lehrt. Die rationalistische Läugnung der Inspiration aber ist nur möglich, wenn auch im eigentlichen Lehrkörper des Christentums dies und das (z. B. die Anschauung von Gottes Offenbarung, Wunder u. s. w.) schon sehr, verglichen mit der biblischen Lehre alteriert ist. Die aus der Bibel gewonnene Inspirationslehre dagegen ist ein integrierendes und harmonisch sich einfügendes Glied der Gesamtlehre. Hat man die biblische Anschauung von Gott, seiner Offenbarung, Christo u. s. w., so gehört hiezu ganz notwendig auch die vom Zeugnis der Offenbarung in dem aus ihrem Geist geflossenen, mündlichen und schriftlichen Wort. Und so ist auch hier zuletzt die abgerundete Systematik die beste Apologetik.

2. **Die biblische Kritik.** Da die Bibel eine Sammlung von Schriften sehr verschiedener Verfasser aus sehr verschiedenen Zeiten, mit sehr verschiedenem Charakter u. s. w. ist, nicht wunderbar vom Himmel gefallen, sondern unter geschichtlichen Bedingungen entstanden und im ganzen und einzelnen einer geschichtlichen Entwicklung unterlegen, so versteht sich Recht und Pflicht historisch-kritischer Untersuchung dieser menschlichen, geschichtlichen Entstehung und Entwicklung von selbst. Auf sie verzichten kann nur derjenige, für welchen die Tradition der Kirche, die übrigens selbst nicht für alle biblischen Schriften eine abgeschlossene ist, Infallibilität anzusprechen hat. Von gläubig-protestantischer Seite wird dies gern dahin gewendet, daß sicher ein besonderes Wachen der göttlichen Providenz über den Prozeß der Feststellung des Kanon anzunehmen sei. Das wird nun gewiß jedermann zugeben; aber Infallibilität der kirchlichen Festsetzungen ist doch mit Statuierung göttlicher Providenz für diese Frage, vollends für alle Einzelpunkte derselben so wenig gegeben, als für anderweitige Beschlüsse von Synoden u. s. w. Eben deswegen müssen wir kritisch-historische Untersuchung *fordern*, und zwar gerade auch im Interesse unseres Glaubens. Nach dem, was unter Nr. 1 entwickelt wurde, muß uns sehr viel daran liegen, zu wissen, ob in der That die biblischen Schriften von Zeugen der göttlichen Offenbarung verfaßt sind. Darauf ruht ihre Autorität in spezifischem Sinn. Sind sie nicht von solchen, z. B. Propheten, Aposteln, verfaßt, so treten sie mehr oder weniger in den Kreis von Schriften zurück, wie sie auch sonstige fromme, geisterleuchtete Männer geschrieben haben; sie sind nicht mehr spezifisch von diesen verschieden, werden mindestens deuterokanonische Schriften. So kann man also unmöglich in das allerdings sehr bequeme Gerede einstimmen, daß der christliche Glaube gar nicht von den Untersuchungen der Kritik beeinflußt sei; — notorisch sind schon viele Christen durch die letzteren vom Glauben abtrünnig oder doch darin wankend geworden. Und auch Sätze, wie der von Delitzsch (S. 293): „Historisch-kritische Fragen berühren die Apologetik nicht" sind, in dieser Allgemeinheit gesprochen, unrichtig. Ein gesunder evangelischer Glaube steht ja durchaus auf der Bibel, allerdings auf ihrem Inhalt und Geist, nicht auf der Frage der geschichtlichen Entstehung ihrer Schriften als solcher. Aber wenn die letztere so gelöst wird, daß die Glaubwürdigkeit des Inhalts notwendig dadurch alteriert wird, wie kann man dann noch jene beiden Seiten der Sache äußerlich scheiden?

Und der Glaube an den Inhalt der Schrift bezieht sich doch wahrlich nicht bloß auf den sog. „religiösen Kern“, auf die „unmittelbar religiösen Gefühle“ u. s. w., sondern auch auf die Geschichte der Gottesoffenbarung. Man höre doch endlich mit dem teils lächerlichen teils heuchlerischen Gerede auf, als ob die unmittelbar religiösen von den geschichtlichen Anschauungen der Bibel ganz getrennt werden könnten (z. B. 1 Kor. 15). Man gestehe dann wenigstens ehrlich, daß man auch von ersteren nur gelten läßt, was in den eigenen subjektivistischen Erfahrungskreis hineinfällt. Man gestehe, daß dies das Gegenteil der echt evangelischen, besonders lutherischen Anschauung ist, die nicht spricht: „das Biblische glaube ich, weil und sofern ich auch in mir ähnliches erfahre“, sondern: „das Biblische glaube ich, weil es biblisch ist, und ich suche eben durch die Bibel zu derselben Erfahrung (soweit mirs überhaupt zusteht) zu kommen.“

Also von einer völligen äußerlichen Scheidung dessen, was den Glauben unmittelbar angeht, und dessen, was Aufgabe der Kritik ist, kann für eine Apologetik, die über die Stellung evangelischen Christentums auf der Bibel klar ist, keine Rede sein. Andererseits hat die Apologetik selbstverständlich nicht die Aufgabe, alle Fragen der sogen. Einleitungswissenschaft zu untersuchen. Noch mehr, sie übernimmt auch gar keine Garantie dafür, daß alle diese Fragen im einzelnen so gelöst werden, wie die populäre Glaubensanschauung und die Tradition der Kirche denkt. Es kann doch die historisch-kritische Wissenschaft, wenn sie anders Wissenschaft sein soll, unmöglich an diese Vorstellungen gebunden sein, sie muß das Recht haben, auch Resultate festzustellen, die möglicherweise sehr weit von denselben abweichen. Und es ist nicht zu leugnen, daß auf diese Weise das christliche Bewußtsein in solchen Beziehungen einem gewissen Schwanken ausgesetzt ist. Das hat seine Mißlichkeit, z. B. wenn man an die Konsequenzen für den Religionsunterricht denkt. Allein zu vermeiden ist ein solches, relatives Schwanken nicht auf dem Boden einer Kirche, welche dem Geist Raum läßt und keine Fesseln anerkennt, in welche bloß menschliche Autorität schlägt. Und sowohl beim Blick auf den gegenwärtigen Stand der Kritik, als eben vom Glauben an die heil. Schrift aus kann die Apologetik getrost versichern, daß im ganzen und wesentlichen diejenige Anschauung von der Bibel nach ihrem Inhalt wie nach ihrem literarischen Charakter, welche wir als die des Glaubens d. h. eben als die der biblischen, insbes. der neutestamentl. Männer selbst kennen, sich stets neu als die wahre ausweist. Sie thut das auch für die kritisch-historische Wissenschaft dann, wenn diese überhaupt diejenigen Grundsätze befolgt, welche sie nicht von außen her, sondern gemäß dem Wesen der Sache notwendig als giltig anerkennen muß. Die wichtigsten dieser Grundsätze (vgl. Roos, s. u.) scheinen uns folgende zu sein; 1) Das leitende Interesse der kritischen Arbeit sei das religiöse, oder: Kritik gelte wohl, nicht aber Kritizismus (s. Nr. II, 3). Der letztere kritisiert, um zu kritisieren, vielfach nur um den persönlichen Scharfsinn zu zeigen: die erstere kritisiert, um die göttliche Wahrheit zu finden und — wohlgemerkt — anzuerkennen und zu befolgen. Daher sei 2) der beherrschende Geist der Arbeit kurzgefagt eben der Bibelgeist. Wer über Goethe, Thucydides u. s. w. urteilen, Echtes von Unechtem unterscheiden will, von dem verlangt jedermann, daß er den Geist

Goethes u. s. w. in succum et sanguinem vertiert habe. Über biblische Fragen aber soll man auch urteilen können, wenn man vom Geist der Bibel keinen Hauch verspürt hat und dies praktisch zeigt durch die Art und den Ton, wie man über biblische Dinge, überhaupt über Heiliges redet, desgleichen durch die ganze Art, wie man zum Christentum, zur Kirche u. s. w. steht? Wir verlangen also von einem Kritiker, dem wir überhaupt das Recht mitzureden zuerkennen, nicht bloß die strengste, nach rechts und links sich wendende Wahrheitsliebe und Gewissenhaftigkeit, wobei z. B. jedes Arbeiten im Dienst einer Partei zum voraus verdächtig ist, sondern echte biblisch-christliche Frömmigkeit, entstanden aus wirklichem Sicheinleben in die Bibel und Leben aus und nach der Bibel. Und das wird sich namentlich auch erweisen in Demut, Bescheidenheit, größtmöglichster Vorsicht und Zurückhaltung, ferner Pietät gegen die Selbstaussagen der Bibel, gegen die Kirche, gegen „das zusammenstimmende oder überwiegende Geisteszeugnis in der Gemeinde der Gläubigen" (Beck, S. 253). Kurz wir fordern das, was Beck (S. 212 ff., S. 252 ff.) als pneumatische Kritik der bloß gelehrten Kritik gegenüberstellt. Wenn Beck hiebei wohl der letzteren, der gelehrten Arbeit zu wenig zuerkennt, so kann wahrhaftig das Beispiel eines Vaters der Textkritik, Bengel, beweisen, daß pneumatische und gelehrte Kritik gar wohl verbunden sein kann. Man wende nicht ein, diese pneumatische Kritik sei bloß ein schöner Name für dogmatische Voreingenommenheit. Wir meinen, in den Geist einer Schrift mit vollem Herzen eingelebt sein, sei keine fremde, störende, sondern die einzig sachgemäße Voraussetzung; sie sei doch mindestens berechtigter als die dogmatischen Voraussetzungen des Unglaubens, für welchen es vornweg kein Wunder und keine eigentliche Vorhersagung gibt, dem es also vor aller gelehrten Arbeit feststeht und dem die dann angestellte gelehrte Untersuchung nur Mittel zum Zweck des Erweises dafür ist, daß eine Schrift erst gleichzeitig mit oder gar nach dem geschrieben sein kann, von was sie weissagt! Ferner sage man nicht, das von uns geforderte Verfahren berühre nur die Giltigkeit des Inhalts einer Schrift als Gottes Wort, als Wahrheit u. s. w., habe also Bedeutung nur für die materiale Kritik, wonach „Schrift an Schrift gerichtet wird im eigenen Geist der Schrift" (Beck, S. 252). Wir haben schon gezeigt und anderwärts ausführlich dargethan (s. u.), daß überhaupt materiale und formale Kritik gar nicht ganz geschieden werden können (vgl. auch Wichelhaus, Ev. Matthäi S. 46 ff.). Luthers Beispiel betreffend Jakobus und Apokalypse, auch Hebräerbrief zeigt, daß ein Urteil über den biblischen (hier: apostolischen) Geist einer Schrift bedeutende Konsequenzen für die Verfassersfrage hat. Aber allerdings können wir auch dem Zugeständnis uns nicht entziehen, daß möglicherweise, wie Luthers Beispiel beweist, in Verfolgung des von uns als berechtigt anerkannten Verfahrens auch für den Inhalt der Schrift das Eine und Andere als fallibles Beiwerk zu dem infallibeln Ganzen erkannt und in gewissem Sinn bei Seite geschoben wird. In diesem Sinn können wir uns Düsterdiecks Worte (S. 41), wenigstens in abstracto, aneignen: „Gerade das durch die Apostel verkündigte Wort Gottes setzt uns in Stand, zu erkennen, wo etwa in apostolischen Schriften die Form menschlicher Vorstellung und Rede dem vollen Inhalt der geoffenbarten göttlichen Geheimnisse nicht genügt." Immer aber

wird einesteils nur der, welcher πνευματικὰ πνευματικῶς zu beurteilen versteht, hiezu fähig sein, und anderntteils wird gerade ein solcher nur μετὰ φόβου καὶ τρόμου, in keuschester Selbstbeschränkung ein derartiges Urteil wagen; und wir können auch Luther nicht davon freisprechen, daß er manchmal vorschnell sich eine Äußerung über solche Dinge erlaubt hat. 3) Mit all dem Gesagten gestehen wir zwar ehrlicher Weise zu, daß eine äußere, feste Grenze weder für die literarischen Fragen noch auch selbst für die Ausscheidung des absolut und des nur relativ Infallibeln gezogen werden kann. Aber das steht uns doch fest und bewährt sich durch den Stand der biblischen Wissenschaft, einmal, daß überhaupt eine klare und harmonische Herausstellung der biblischen Lehr- und Geschichtsanschauung im ganzen möglich, also auch eine sichere Handhabe zur Bestimmung des biblisch Zulässigen und Nichtzulässigen gegeben ist, sodann daß die Anschauung der Bibel über sich selbst, die Zeugnisse des Neuen Testaments über das Alte, über den Gang seiner Gottesoffenbarung u. s. w., die Zeugnisse der neutestamentlichen Verfasser über die Geschichte Jesu u. s. w. in allem wesentlichen sich als sichere Wahrheit bewähren. Für die moderne Kritik gibt es, um nur das Wichtigste anzuführen, sowohl für das Alte, als für das Neue Testament allgemein zugestanden je Einen festen Punkt, und diese beiden schon würden genügen, die christliche Anschauung von der spezifischen Offenbarung Gottes, ihrer Geschichte und Lehre in allem wesentlichen als der Bibel entsprechend nachzuweisen. Der eine dieser festen Punkte ist der alttestamentliche Prophetismus. So großer Streit über Zeit und Echtheit der einzelnen prophetischen Schriften ist: das, daß etwa vom 9. oder 8. Jahrhundert vor Christo an solche gewaltige Zeugnisse von Gottes Geist in Israel existierten, ist zweifellos. Nun enthalten schon die ältesten Propheten z. B. die Anschauung von Jehovahs spezifischem Verhältnis zu Israel, setzen die Erlösung aus Egypten u. s. w. voraus, weisen auf das messianische Heil hinaus, sind mit einem Wort gar nicht verständlich, wenn nicht eine Offenbarung Gottes an die Väter des Volkes in der Art, wie sie der Pentateuch erzählt, stattgefunden hat. Wir sind des guten Glaubens, daß auch für den Pentateuch, wenn einmal die Untersuchungen sich geklärt haben, alles Wesentliche von dem, was die Kirche namentlich auf Grund des Neuen Testaments über ihn statuiert, sich als berechtigt ausweisen wird. Aber auch ehe dies geschehen ist, steht für den, der überhaupt offenbarungsgläubig denkt, das Wesentliche und besonders der göttliche Offenbarungsursprung seines Inhalts unverrücklich fest, wenn er auch über die Zeiten der schriftlichen Abfassung des einzelnen anders denken sollte, als die gewöhnliche Ansicht der Gläubigen besagt. Und ähnlich steht es mit dem vom Neuen Testament aus über das Alte überhaupt zu fällenden Urteil, auch wenn, wie Frank sagt, „die gläubige Gemeinde sich daran gewöhnen dürfte nach der Seite der Kritik hin mehr zu vertragen, als sie bisher gewohnt war“ (S. 415). — Im Neuen Testament stehen absolut anerkannt die vier großen paulinischen Briefe da. In ihnen ist die Summe unserer ganzen christlichen Anschauung, namentlich auch betreffend die Person Christi enthalten. Ein nur aus ihnen konstruiertes christliches Lehrsystem wäre von dem unserer evangelischen Kirche nicht wesentlich verschieden. Wir wissen also, daß dies apostolische Wahrheit hat. Aus denselben Briefen folgt auch für unsere Anschauung vom Alten Testament

Bedeutendes, z. B. betreffend das Gesetz als παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν, sein Eintreten erst nach der Weissagung u. s. w. (Gal. 3). Kritische Ansichten vom Alten Testament, welche diese Wahrheiten umstoßen, sind also in Widerspruch mit der paulinischen Glaubensanschauung. Mit alledem ist nur wieder bewiesen, daß für das, was unsere Glaubenslehre angeht, auch die schärfste Kritik die biblische Grundlage nicht umstoßen kann.

3. Die Kirche ist in der Apologetik von je her sowohl als Verteidigungs- oder Beweismittel für das Christentum, wie als Verteidigungsobjekt aufgetreten. Was das Erstere betrifft: schon das Dasein einer Kirche Christi in der Welt, ihr Bestand mitten in allen Anfeindungen von außen und Zerwürfnissen im Innern, ihre hohe Bedeutung für die Gesamtentwicklung der Menschheit — vgl. Goethes bekanntes Wort über den Konflikt von Unglauben und Glauben als das einzige Thema der Weltgeschichte —, ferner die Herrlichkeit des Worts der Kirche, ihres Kultus, ihrer Lieder — vgl. Pascal (a. a. O. S. 387): Différence entre Jésus-Christ et Mahomet: les psaumes chantés par toute la terre —, das Alles und Ähnliches beweist die über die Welt erhabene, göttliche Kraft des in ihr lebenden Geistes. Wenn die katholische Kirche mit ihrer einzigartigen Großartigkeit in Verfassung und Kultus selbst den Heroen des Weltgeistes, ja sogar dem modernen Staat zu imponieren versteht, wenn bisjetzt in der That am sein sollenden Felsen Petri die Wogen noch immer sich gebrochen haben, so hat dafür die evangelische Kirche eine Herrlichkeit des Geistes und des Worts einzusetzen, welche für die, die nicht weltlich sondern geistlich urteilen, des Beweises genug ist. Des war wahrlich das Lutherfest i. J. 1883 ein glänzendes Zeugnis. Aber gerade vom weltlichen Standpunkt aus muß doch die Beweiskraft von alledem mehr als fragwürdig erscheinen und wird die Kirche selbst ein Verteidigungsobjekt, dessen Position viele für verloren halten. Ihre Uneinigkeit und Gespaltenheit, der Streit der Konfessionen und Sekten, die steigende Entfremdung der sog. Gebildeten von der Kirche, die „offenbare" Überholtheit ihrer Weltanschauung, ihres Dogmas von der modernen Bildung, die ihr höchstens noch den Hartmann'schen Trost einer schönen Illusion läßt, sodann auch die Inkongruenz ihrer behaupteten Heiligungskraft mit dem faktischen sittlichen Stand so vieler ihrer „Heiligen" u. s. w., das alles sollen doch eigentümliche Illustrationen ihrer behaupteten Herrlichkeit sein. Wir können manches von dieser oppositionellen These nicht in Abrede ziehen. Wenn das Christentum seine Gottes- und Lebensmacht dadurch ausweisen soll, daß es als Kirche die im Diesseits die Völker regenerierende und beherrschende Macht ist, so hat es diesen Beweis nicht geliefert. Die eine Form, in der es ihn geliefert zu haben scheint, der Katholizismus, ist keine die Völker wirklich regenerierende Macht; so etwas zu behaupten, ist angesichts des sittlich-religiösen Zustands der immensen Majorität unter den katholisch sich nennenden Völkern unmöglich. Aber der Protestantismus ist es auch nicht, und — wenn er echt christlich ist — will er es gar nicht sein. Wie kann man aber das, daß die Majorität der Menschen, zumal der sogen. Gebildeten nicht wahrhaft christlich ist, also auch durch bloß äußeres Bekenntnis zum Christentum nicht „regeneriert" ist, als Beweis gegen das Christentum anführen, wo doch dieses sonnenklar sagt, es sei nur für Wenige da (Matth. 7, 14), namentlich unter den Gebildeten

(1 Kor. 1, 26 ff.)? Unter den modernen Apologeten hat fast nur Ebrard mit konsequenter Energie nüchtern und scharf den echt neutestamentlichen Standpunkt festgehalten, wenn er (Einl. zu Teil II) davor warnt, der Erlösung Wirkungen zuzuschreiben, die sie selbst gar nicht haben will, wie Weltumwandlung (im diesseits) u. dgl. Mit Recht sagt er: „Auch die Geschichte der Christenheit beweist die Erlösung nicht; denn die Christenheit ist noch sündig". Wir haben schon ob. S. 273 f. gezeigt, in welche interiora und adyta man gehen muß, um die Gottesherrlichkeit der Wirkungen des Christentums zu verstehen. Das was die Kirche nach den Worten ihres Herrn sein und leisten soll, ist sie gewesen und hat sie geleistet, ists und leistets noch, zwar ihrer äußern Erscheinung nach nicht konform mit dem, was ihr Meister wollte, aber in ihrer Kraft noch heute das Werkzeug Seines lebendigmachenden Geistes. Die Herrlichkeit der Kirche nach den Menschen, die ihre Glieder sind, nach ihrer äußeren Machtstellung, Verfassung, Einfluß zu taxieren, ist vornweg falsch. Das was von Gott und Christo in ihr ist, das Wort, Sakrament, der Geist, das entscheidet, und da kann man immer nur sagen: Komm und sieh, so wirst du Gottes Odem spüren.

Das Gesagte findet auch seine Anwendung auf das Dogma und die Wissenschaft der Kirche. Jenes hat seine Macht über die Massen, seine Herrschaft in den Staaten verloren — mit Recht, denn das war nicht seine Aufgabe. Es hat auch an Glauben verloren bei der Majorität derer, die sich Christen nennen. Das bedauert die Apologetik, kann es aber nicht ändern, läßt sich jedoch auch nicht dadurch irre machen; der Glaube ist nun einmal nicht jedermanns Ding. Auch die christlich Gläubigen stehen großenteils nicht mehr so, wie früher, in naiver Einheit mit dem Dogma der Kirche als solchem: wir haben einsehen lernen, daß der incredulus, ja haereticus im kirchlichen Sinn nicht an sich notwendig auch infidelis und apostata im christlichreligiösen Sinn ist. Aber wenn anders die Kirche so, wie sie bekennt (z. B. in der Konkordienformel), ihr Dogma der hl. Schrift als einzigem judex unterwirft, so weiß sie, daß gerade diejenigen, welche aus der Schrift ihre Glaubensüberzeugung bilden, auch ihre, der Einen Kirche Christi besten Glieder sind, auch die, auf welche sie am meisten als Zeugnisse der Macht des Christentums hinweist. — Auch die Wissenschaft der Kirche, die Theologie, hat ihre Stellung an der Spitze der Wissenschaften eingebüßt, und alle Mühe, dieselbe zurückzuerobern, ist verloren (vgl. Schmidt, s. u.). Selbst ein gewisses Herabsehen auf die Theologie, soweit sie ist was sie sein soll, gläubige Wissenschaft des Glaubens, aus dem Wort Gottes geboren, von seiten anderer Wissenschaften, werden wir nie mehr ganz aus der Welt schaffen; ja echte Theologie ist nur die, die vom Kreuz Christi auch ihren Teil erfährt. Aber daß die Theologie auf ihrem Gebiet so redlich fortgeschritten ist und arbeitet, wie irgendwelche ihrer Schwestern, daß ihre Größen, ein Augustin, Luther, Calvin, Bengel u. s. w. wahrhaftig an Geisteskraft mit jeder Größe anderer Wissenschaften sich messen können, vor allem, daß sie das Ihrige dazu beigetragen hat und beiträgt, göttliche Wahrheit und göttliche Weisheit, göttliche Lebenskraft vielen Tausenden, die nach Leben dürsten, nahezubringen, klar und lieb zu machen, daß sie, selbst (wo sie echt ist) eine demütige Schülerin des ewigen Wortes, Schüler dem gesammelt hat, dem zu dienen allein des Lebens wert

ist, und daß sie, von dieser Seite aus betrachtet, trotz Allem nach Luthers Wort die Kaiserin bleibt, das ist für die, die sie kennen, unumstößliche Thatsache. Wenn in unserer Zeit nichts stagnieren kann, alles lebt und sich regt und schafft und wirkt: wahrhaftig, Kirche und Theologie beweisen so gut, wie irgend etwas, daß sie noch nicht tot sind, daß es noch keineswegs an der Zeit ist, über sie zur Tagesordnung überzugehen. Die Selbstapologie des Christentums ist nach zwei Jahrtausenden noch so kräftig, wie am Anfang. Der aber, von dem die Erfahrung das Wort bestätigt „dieser Jünger stirbt nicht", der hat bewiesen, daß Leben aus Gott in ihm ist. Und das gilt von der Kirche, vom Christentum.

4. Und eine solche Kirche muß auch eine Zukunft haben, **die** Zukunft, welche das Wort, das ihr Eins und Alles ist, ihr in Aussicht stellt. Die Apologetik hat nicht die Aufgabe, die christliche **Eschatologie** darzustellen und im einzelnen zu rechtfertigen. Aber schon das Sein und Sich behaupten einer Eschatologie, einer — richtig gefaßt — ebenso nüchternen und ernsten, wie erhebenden Zukunftsgewißheit mitten in einer Welt und Zeit, welche keine Sekunde lang nur auch des Bestandes des Festesten, was sie kennt, sicher ist, schon das ist eine Apologie. Eine Religion, welche von der Hoffnung lebt nun schon zwei Jahrtausende, eine Religion, welche noch immer, eben wenn sie vernichtet schien, bewiesen hat, daß die Zukunft ihr gehört, kann keine Illusion sein. Gerade an den Hoffnungscharakter des Christentums hat sich freilich immer neue Schwärmerei aller Art angesetzt, und die Kirchengeschichte bietet traurige Bilder eschatologisch-schwärmerischer Verirrungen. Allein andererseits, wenn schon die krankhafte Verwendung der Eschatologie zum Teil wahrhaft staunenswerte, in vielem hoch achtungswerte Charaktere, ja wirkliche Heroen des Enthusiasmus hervorgebracht hat, was schafft erst eine **gesunde** eschatologische Gerichtetheit des Lebens für Männer! Sie gehen nüchtern, als echte „Stille im Lande" ihren Weg durch das Zeitleben, sie sind die Einzigen, die durch nichts Irdisches sich blenden lassen, ihre Pflicht treu im Irdischen thun, aber ihr Herz, ihr *πολίτευμα* im Himmel haben. Sie geben sich keinen schwärmerischen Hoffnungen für das Diesseits hin weder für die Einzelnen, noch für die Kirche; sie wissen, was das Neue Testament dem Weib in der Wüste für ein Prognostikon auf Erden stellt. Sie träumen nicht Rothe's und anderer moderner, persönlich edler Christen Traum von einem christlichen Weltreich im jetzigen Äon; auch sozialistisch-christlich schwärmerische Hoffnungen sind ihnen fern. Sie wissen, wie Wörner sagt (S. XI), „daß eine so persönliche, freiwillige Sache, wie das Christentum in diesem Zeitlauf ist, nicht zum allgemeinen Weltheilmittel bestimmt sein kann." Sie trauern, aber nicht als die keine Hoffnung haben, sie arbeiten — für ein ewiges Ziel. Sie wissen, daß ihr zum Herrn Himmels und der Erde erhöhter Herr einen Tag gesetzt hat, an welchem *καινὰ τὰ πάντα*, nachdem durch ein wahrlich wohlverdientes Gottesgericht *τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν*. Welchem tiefen Drang, welchem innersten „Muß" des Menschenherzens kommt diese Gewißheit entgegen! So **kanns** ja nicht bleiben, wie es ist und wie es eben im jetzigen Äon immer sein wird. Der jedem Menschenfreund aufs tiefste wehethuende, aber mit irdischen Mitteln und im diesseits nicht zu hebende Gegensatz von Arm und Reich, von Unterdrückten und Herrschenden, von Schoßkindern des Glücks und Unglücklichen,

— all jenes Elend, das schon Männer wie den Dichter von Psalm 73 an den Rand der Verzweiflung an Gott und Gerechtigkeit gebracht: das kann nicht ewig, kann nicht das definitive Loos der Menschen sein. Es gibt keine Religion der Welt, welche in so nüchterner und echt ethischer Weise Antwort auf dieses „muß" gibt, wie das Christentum, dessen Zukunftshoffnung für den künftigen Äon dadurch sich als Wahrheit ausweist, daß es schon im jetzigen Äon — es allein in der Welt — jene trostlosen Differenzen für sein Gebiet, für sein Lebensgut und seine Lebensaufgabe wirklich aufgehoben hat. Aber es hebt in sich und in seiner Zukunftshoffnung noch einen größeren Dualismus auf und weist sich damit als die universalistische Lebenswahrheit im höchsten Stil aus. Seiner eschatologischen Erwartung ist eigentümlich, daß in ihr auch der Dualismus von Leib und Geist, Diesseits und Jenseits, Erde und Himmel aufgehoben ist: der einzelne soll als Auferstandener, die Gesamtheit soll als neue Welt Gottes in der δόξα dastehen, in welcher der Geist sich ein ganzes, von ihm voll und nach allen Seiten hin durchlebtes Organ geschaffen hat. Das θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι ist das letzte Wort des Christentums. In seiner Philosophie schließt sich Anfang und Ende harmonisch zusammen, und sein Leben ist die Effektuierung von Gottes Leben in der Welt. Seine reale, absolute Apologie wird die Realisation des Wortes sein: Himmel und Erde vergehen, aber meine Worte vergehen nicht.

Zur Lehre von der Bibel vgl. von dogmatischen Werken besonders: Beck, Einleitung u. s. w. 2. Aufl. Stuttg. 1870; Rothe, Zur Dogmatik; Dorner, Glaubenslehre I, S. 620 ff. Sodann die Schriften Bengels, besonders seine Praefatio zum Gnomon; Kübel, Vortrag: Ist die Bibel Gottes Wort? Stuttg. 1879; ders.: Luther u. die Bibel, Vortr., Stuttg. 1883. Die liberale Anschauung s. z. B. Lipsius, Dogmatik § 179 ff. Zur Frage über Bibelkritik vgl. Roos, Die richtigen Grundsätze für die bibl. Kritik, Ludwigsburg 1882; Kübel, Bibelkritik u. Glauben, Bew. d. Gl. 1881, S. 449 ff., sodann die in der Einleitung ins A. T. (Tl. I des Hdb.) angeführten Schriften besonders gegen Wellhausen. Die in unsrem Abschnitt berührten Schriften von Düsterdieck, Wörner, auch Pascal s. am Schluß von § 2.

Zum Verhältnis von Biblischem und Außerbiblischem: Spieß, Logos spermaticos, Parallelstellen zum N. T. aus den Schriften der alten Griechen, Leipzig 1871.

Zur Frage über Glauben u. Wissen, Kirche u. Theologie u. s. w. vgl.: Frank, System der christl. Wahrheit, Erlangen 1878 u. 1880; Herm. Schmidt, Das Verhältniß der christl. Glaubenslehre zu den andern Aufgaben akad. Wissensch., Gotha 1881; ders., Die Kirche x. (oben, S. 185); Kübel, Die Kirche im Besitz der Wahrheit, nicht erst im Streben nach derselben. Vortrag, Barmen 1878; Grau, Der Glaube als die höchste Vernunft, Gütersloh 1865. — Von Kierkegaards Schriften (1881) sei bes. genannt: Zur Selbstprüfung u. s. w. Von liberaler Seite: Strauß, Die Halben u. die Ganzen 1865; Buisson, Die bibl. Geschichte in der Volksschule, deutsche Ausg. 5, Basel 1870. Gegen Rom: Beyschlag, Deutsche ev. Blätter 1882, Nov. Sodann die Literat. des Lutherjubiläums z. B. Baumgarten u. a. — Zu den am Schlusse berührten eschatolog. Materien: F. A. Schmidt, Lineamente zum schriftgemäßen Programm der Ewigkeit, in Vilmars Past.-theol. Blätt. VIII u. IX (1864 f.); Herm. Schmidt, Die eschatol. Lehrstücke in ihrer Bed. f. Dogm. u. chr. Leben (Jahrbb. f. deutsche Th. 1868. 1870); Fürer, Kultur u. Verklärung (Evang. Kirchenz. 1883, S. 241 ff.).

D. Die systematische Theologie.

---

4. Die christliche Ethik

dargestellt von

Dr. Chr. Ernst Luthardt,
Professor der Theologie in Leipzig.

Inhalt.

Die christliche Ethik.

1. Begriff und encyklopädische Stellung der Ethik.

a. *Die Ethik ist in allgemeinster Definition die Wissenschaft vom Sittlichen.* — Ἔθος bezeichnet die Gewohnheit, die Sitte, als feststehende Form, nationale (Akt. 16, 21; 6, 14; Luk. 1, 9), individuelle (Luk. 22, 39); im Unterschied davon ἦθος, obgleich zunächst jonische Form von ἔθος, die Sitte in ihrer sittlichen Bedeutung: φθείρουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί (Menander; 1 Kor. 15, 33), als Ausdruck der Persönlichkeit. Mos geht vom Begriff des Willens zu dem der Gewohnheit über; davon hat Cicero das Adjektiv moralis (philosophia) gebildet. Die Disziplin wird verschieden genannt: Sittenlehre seit Mosheim, bei Wuttke, v. Öttingen, Schmid, Schleiermacher; Moral bei Kant und in seiner Schule wie bei den römischen Theologen gewöhnlich; Ethik bei Hegel, Rothe, Harleß, Martensen u. a.

b. *Das Sittliche ist das durch die immanente Zweckbeziehung und Zweckbestimmung des Menschen geforderte und ihr entsprechende frei persönliche Sein und Verhalten desselben.* — So gehört das Sittliche *formal* dem Gebiet des Persönlichen, also des freien Wollens und Sollens an und unterscheidet sich dadurch spezifisch vom Gebiet des Natürlichen, also Notwendigen, so daß dadurch ein wesentlicher Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz gesetzt ist (gegen Schleiermachers Abhandlung über den Unterschied von Naturgesetz und Sittengesetz 1825). *Material* schließt der Begriff des Sittlichen den der Angemessenheit zur Norm ein. Die Norm aber bestimmt sich durch die Zweckbeziehung, welche im Wesen des Menschen selbst angelegt ist. Nun kommt es eben darauf an, worein man die Zweckbeziehung des Menschen setzt, ob niedriger oder höher; darnach bestimmt sich auch der Begriff des Sittlichen. Die höchste Zweckbeziehung des Menschen liegt in Gott und in der Verwirklichung seines Willens im irdischen Leben. Diesem höchsten Zweck sind die andern, welche auf das kosmische Leben als solches gehen — Familie, Volk und Staat, Kultur und dgl. — dienend untergeordnet. Das Sittliche im höchsten und eigentlichen Sinn ist also religiös bedingt und bestimmt. — Rothe (in seiner Theol.

Ethik) unterscheidet moralisch und sittlich, so daß das Moralische das allgemeine Gebiet der freien Selbstbestimmung (also formal) bezeichnet, welches sich dann in die zwei Seiten der Beziehung auf die irdisch materielle Welt und auf Gott scheidet, dort sittlich, hier religiös ist. Aber jene Unterscheidung ist willkürlich, und das Verhältnis zur Welt, abgesehen von Gott, ist nicht wahrhaft sittlich, wie andrerseits das Verhältnis zu Gott unter den sittlichen Gesichtspunkt zu stellen ist.

c. Das frei persönliche Verhalten des Menschen ist demnach nur dann ein wahrhaft sittliches, wenn es im Verhältnis zu Gott wurzelt und demselben entspricht, wie dieses zunächst durch die Schöpfung, sodann durch die Erlösung gesetzt ist und hierin seine Wahrheit findet. — Die philosophische Sittenlehre des Altertums löste mit Bewußtsein — besonders bei Aristoteles — die Moral von der Religion; erst die spätere Stoa suchte die Moral wieder religiös zu erwärmen, aber erfolglos. Für die christliche Denkweise ist dieser Zusammenhang wesentlich. Gott ist Norm, Vorbild und Beweggrund für seine Kinder Matth. 5, 45—48; Luk. 6, 35 f.; 1 Joh. 4. 8 ff. Der Glaube ist die wirksame Macht (Gal. 5, 6), die Liebe die Seele und Summe (Gal. 5, 14; Röm. 13, 10 u. s. w.) des sittlichen Lebens des Christen; also die Sittlichkeit wurzelt in der Religion und Religiosität. — Kant zwar forderte eine autonome Sittlichkeit, und die religionslose Moral ist ein Stichwort der modernen Denkweise; aber die Natur der Sache und das Wesen des Menschen widerspricht dem. Denn der Glaube an die Verwirklichung der sittlichen Aufgabe ist nicht möglich ohne den Glauben an die Vorsehung d. h. ohne religiöse Denkweise; und das Gewissen, d. h. das sittliche Bewußtsein ist untrennbar vom Gottesbewußtsein. Die Sittlichkeit im höheren Sinn fordert die Religion und die Religion fordert die Sittlichkeit.

Das Verhältnis des Menschen zu Gott aber, wie es schöpfungsmäßig gesetzt ist, findet seine Wahrheit erst in dem Verhältnis des Menschen zu Gott in Christo. Dem entspricht auch das Verhältnis zwischen philosophischer und theologischer Ethik.

d. Die **philosophische Ethik** ist die Wissenschaft vom sittlichen Leben des Menschen, wie es durch das schöpfungsmäßige Verhältnis zu Gott bedingt ist; die **christliche** oder präziser die **theologische Ethik** die Wissenschaft vom sittlichen Leben des Christen, wie es durch das neue erlösungsmäßige Verhältnis in Jesu Christo bedingt ist. — Der Unterschied ist also nicht bloß quantitativ, als ob die christliche Moral neue und schwerere Gesetze, Tugenden und Pflichten zu den natürlichen hinzufügte (so der Romanismus und der Rationalismus), noch bloß formell, als ob für die natürliche Moral die Vernunft, für die christliche die Schrift (so der Supranaturalismus) oder die Kirche (so der Romanismus) die Quelle wäre, oder die Verschiedenheit nur in der Verschiedenheit der Behandlung läge — dort systematisch, hier empirisch — oder dgl.; sondern er ist prinzipiell und spezifisch, wie zwischen Mensch und Christ. Aber eben darin liegt auch die gegenseitige Beziehung beider Arten der Ethik.

e. Die theologische Ethik ist **dogmatisch bedingt**, so zwar, daß die Dogmatik die Verwirklichung der Gottesgemeinschaft für Zeit

und Ewigkeit von seiten Gottes, die Ethik auf Grund derselben die Verwirklichung der Gottesgemeinschaft im irdischen Leben des Christen von seiten des Menschen darstellt. — Dogmatik und Ethik sind also nicht zwei parallele Wissenschaften — wie es gewöhnlich angesehen wird —, so wenig die Liebe Gottes und die Liebe des Menschen parallel sind, sondern diese ist durch jene bedingt, getragen und umschlossen. Das Verhältnis ist ausgesprochen im apostolischen Wort: Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt (1 Joh. 4, 19). Vgl. v. Hofmanns Bestimmung der Ethik als der Darlegung des „christlichen Verhaltens," gegenüber der Dogmatik als der Darlegung des „christlichen Verhältnisses" (Theol. Ethik 1878). Auch J. P. Lange: „Glaubenslehre = Beziehung des christlichen Lebens auf seine Prinzipien in Gott; Sittenlehre = Beziehung desselben auf seine Zwecke in der Welt" (Th. Encykl. S. 177; Eth. S. 61).

f. **Dieser Zusammenhang mit der Dogmatik bestimmt auch den kirchlichen Charakter der Ethik.** — Daß römische und evangelische Moral verschieden sind, liegt auf der Hand; weniger tritt ein Unterschied zwischen lutherischer und reformierter sittlicher Denkweise entgegen; aber er fehlt auch hier nicht. Das römische Prinzip ist das der einseitigen Diesseitigkeit, welche im Rechtsorganismus der empirischen Kirche die Verwirklichung des Reiches Gottes sieht; das reformierte des Prädestinatianismus das der einseitigen Jenseitigkeit. Wie dort das sittliche Leben an die empirische Kirche und ihr Gesetz geknüpft ist, so hier an das in der Schrift geoffenbarte Gesetz des Willens der göttlichen Majestät. Beidemal bekommt die Ethik einen — wenn auch verschieden — gesetzlichen Charakter; während bei der lutherischen Denkweise die auf den Gnadenmitteln ruhende Gewißheit der Gottesgemeinschaft ebenso an Gott innerlich bindet wie der Welt gegenüber frei macht.

Vgl. zu b. Winter, Vom Zweck des Daseins. Leipz. 1876.

Zu c, Zusammenh. der Moral mit der Religion: Köstlin, Relig. u. Sittlichk. Stud. u. Krit. 1870, I. Pfleiderer, Moral u. Relig. nach ihrem gegenseit. Verhältn. gesch. u. philos. erörtert. Leipzig 1872. Thönes, Religion u. Sittlichkeit. Theol. Arbeiten des rhein.-westphäl. Pred.-Ver. 1874, 2. Spir, Moralität u. Religion. Lpz. 1874. Weiß, Die christl. Idee des Guten. Gotha 1877. S. 20 ff. Gust. Schulze, Über den Widerstreit der Pflichten. Halle 1878 S. 35 ff. — Speziell über und gegen Kant: Höhne, Kants Pelagianismus und Nomismus. Leipz. 1881 (S. 42 ff.: Die Autonomie der praktischen Vernunft. S. 63 ff.: Die Autarkie der prakt. Vernunft. S. 86 ff.: Das Verhältnis von Religion und Sitllichkeit). Luthardt, Vorträge über die Moral des Christentums. 3. A. Leipz. 1882, S. 12—21. Rothe, Th. Eth. I, 390 f. Wuttke I, 252 ff. Martensen I, 26 ff. v. Oettingen II, 90 ff.

Zu f. vgl. H. Merz, Das System der christl. Sittenlehre in s. Gestaltung nach den Grundsätzen des Protestantismus im Gegensatz zum Katholicismus. Tübingen 1841. H. Reuter, Über die Eigentümlichkeit der sittlichen Tendenz des Protestantismus im Verhältnis zum Romanismus, Greifsw. 1859. Auch Zeitschr. f. Protestantism. u. Kirche, Erlangen 1863, H. 4 (Hofmann); Oettingen II, 187 ff.; Martensen I, 40 f.; Wuttke I, 154 f. — Über den Unterschied der luth. u. ref. Sittenlehre vgl. einerseits Luthardt, Die Ethik Luthers. 2. Aufl. Lpz. 1875; andrerseits Lobstein, Die Ethik Calvins, Straßb. 1877; H. Bavinck, De Ethiek van Zwingli, Kampen (Holld.), 1880.

Zu den vorstehenden einleitenden Fragen vgl. überhaupt Dorner in PRE.[2] IV, 349 ff. Wuttke-Schulze, Handb. d. chr. Sittenl. I, S. 1—13. Lange, Grundriß der christl. Ethik, S. 1 ff., 51 ff.

Die Geschichte der Ethik.

2. Geschichte der Ethik in der alten Kirche.

I. Über den Unterschied der christlichen Moral von der antiken.

Der Unterschied der christlichen Moral von der antiken ist nicht bloß ein gradueller, sondern ein spezifischer. Indem das Christentum als eine neue Lebensthatsache, welche das gesamte Verhältnis von Gott und Mensch in seiner innersten Wirklichkeit erneuert, in die Welt eintrat, hat es damit auch das sittliche Bewußtsein über Wesen und Bestimmung der menschlichen Persönlichkeit in ihrem Verhältnis zu Gott und zur Welt von Grund aus erneuert. Die alte Welt setzt die letzten Ursprünge und Ziele des Sittlichen im Menschen selbst und seiner Welt. Auf die Welt der Götter sind in der Volksanschauung die sittlichen Ideen des innern Gewissensgesetzes nur übertragen, die Sittlichkeit demnach an die Götter nur insofern geknüpft, als diese die Hüter und Garanten, nicht aber die eigentliche Quelle des Sittlichen sind. Die Frömmigkeit (εὐσέβεια) beweist sich in der Anerkennung der Schranke gegenüber den Göttern (σωφροσύνη), im Gegensatz zur Verkennung der Schranke (ὕβρις), und diese Maßhaltung bethätigt sich innerhalb der bürgerlichen Ordnung als Anerkennung des Rechts des andern (δικαιοσύνη). So ist die Sittlichkeit bei den politischen Völkern der Antike wesentlich politischer Natur, staatsbürgerliche Sittlichkeit, justitia civilis, Legalität und Sitte; und da die staatsbürgerliche Stellung verschieden ist, eine verschiedene. Demnach ist auch das Mittel der Moral das Gesetz, und ihr Weg die Gewöhnung (ἔθος die Mutter des ἦθος, vgl. Aristot. Eth. Nicomach.). Neben dieser populären Moral bildet sich seit Sokrates die philosophische Moral aus, welche später, besonders im Zeitalter des Hellenismus, in popularphilosophischer Gestalt in das Bewußtsein der Gebildeten übergeht und von da aus auch die theologische Denkweise der Kirche beeinflußt. Sie setzt das Prinzip der Moral in die Vernunft, sieht als den Weg der Sittlichkeit das Wissen oder Erkennen an, ist also Intellektualismus; ihr Ideal ist der Weise. Damit verläßt sie die Schranke des Staatsbürgertums und erweitert sie zum Weltbürgertum (Stoa: societas generis humani), welches mit der Natur überhaupt das gleiche Gesetz teilt (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν) — ein pantheistisch gestimmter Universalismus, dessen Frömmigkeit und Sittlichkeit wesentlich Resignation und Affektlosigkeit und dessen Ideal Vergeistigung d. h. Entsinnlichung, somit das negative Verhältnis zur Welt wird, in dualistischer Askese oder in einer sich selbst steigernden Ekstase.

Die christliche Moral ist nicht bloß der einseitige Gegensatz des Geistes zur Natur der Antike (so Zeller, Gesch. der Philos. der Griechen I. 110 u. a.) — denn die naturfeindliche Askese, welche sich auf christlichem Boden gebildet hat, hat außerchristliche, heidnische Wurzeln — sondern die höhere Wahrheit und Wirklichkeit dessen, was die antike suchte. Sie setzt ein in der inneren Gesinnungswelt der sittlichen Persönlichkeit und ihrer Beziehung zu Gott (vgl. die Bergpredigt), womit der unvergleichliche Wert der Persönlichkeit gegenüber allem Sachlichen, und die Selbständigkeit des Sittlichen gegenüber der Welt der Sitte (Mt. 15, 11), des Rechts (Luk. 12, 14) u. s. w. anerkannt ist. Dem neuen Ideal aber entspricht auch die durch die Offen-

barung der Gnade Gottes in Christo, im Gegensatz zur voll erkannten sittlichen Verderbnis, ermöglichte neue Wirklichkeit, in der Gewährung eines neuen guten Gewissens und eines neuen Wollens, der Liebe, wie zu Gott und zu den Brüdern, so zu den Menschen überhaupt. Das Verhältnis dieser neuen Gesinnung zur Welt aber ist ein positives und aktives: Salz, Licht, Sauerteig u. s. w. (Mt. 5, 13. 14; 13, 33) — sanatio naturae.

II. Das sittliche Leben der ersten Christenheit.

Das sittliche Leben der ersten Christenheit zeigt auf der einen Seite die erneuernde Macht des christlichen Geistes, sowohl in der Innenwelt der Gesinnung als in den sozialen Verhältnissen des äußern Lebens (Ehe u. s. w.), so daß die Apologeten mit Recht auf diesen Thatbeweis sich berufen konnten (Justin Apol. I, 14; Athenag. Legat c. 11. 12; Clem. Alex. *Λόγ. προτρ.* c. 1; Orig. c. Cels. I, 5. 26. 31. 46. 64; II, 8. 79; III, 29. 30; IV, 5; Tertull. Apol. 39. 45. 46). Auf der andern Seite aber brachte die frühzeitig eingetretene Trübung der paulinischen Erkenntnis der Rechtfertigung, d. h. der Vorderstellung des Verhältnisses zu Gott vor dem Verhalten teils durch den Einfluß jüdischer Denkweise innerhalb der Kirche auch auf die heidnische Christenheit, teils durch die Einwirkung des antiken Moralismus und Intellektualismus einen gesetzlichen Zug in die christliche Moral. Befördert wurde dieser Zug durch den Gegensatz zur heidnischen Zuchtlosigkeit und zum gnostischen Antinomismus, was sich teils in der positiven Form der Werkmäßigkeit, teils in der negativen der naturfeindlichen Askese geltend machte, in beiden aber zur Unterscheidung einer doppelten christlichen Moral, einer niederen (der Gebote) und einer höheren (der evangelischen Ratschläge) führte.

III. Die Moral der vorkonstantinischen Kirche.

1. Einen ersten Abriß der christlichen Moral aus der nachapostolischen Zeit haben wir in der Darstellung der „zwei Wege," des Lebens und des Verderbens, welche den Anfang der neuaufgefundenen *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* (herausg. von Bryennios 1884) und den Schluß des Barnabasbriefes bildet und bereits den Einfluß jüdischer Gesetzlichkeit auf Kosten der paulinischen Erkenntnis auch in der heidenchristlichen Kirche zeigt. Im Übrigen enthalten die Schriften der apostolischen Väter in Form der Ermahnung mannigfache ethische Reflexionen über das neue christliche Gesetz der Innerlichkeit und Freiheit, das neue aus dem Geiste Christi stammende Leben des Glaubens und der Liebe sowie der Hoffnung und Furcht samt den Tugenden der Demut, des Gehorsams, der Friedfertigkeit; am stärksten moralisierend im Hirten des Hermas, welcher seine sittlichen Ermahnungen unter den Gesichtspunkt der Buße und der bevorstehenden Vollendung der Kirche stellt. Die hier sich geltend machende ethische Reaktion der alten strengen Sitte gegen eingerissene Laxheit zeigt bereits die Anfänge der gesetzlichen (Zahn, Hirt des Hermas, S. 467: „mystischer Nomismus"), asketischen und montanistischen Verirrung, aber auch den unterscheidenden Charakter der abendländischen Moral in der Betonung der Kirche, der Gemeinschaft und pädagogischen Aufgabe und der stärkeren Betonung der ethischen Reinheit als der Lehre. Justin erinnert z. B. Apol. I, 15—17 an die sittlichen Forderungen Christi an die Gesinnung,

um die Erhabenheit der christlichen Moral zu beweisen. Das Christentum ist wie einerseits die höhere Philosophie, die neue Erkenntnis Gottes, so andererseits das neue Gesetz zur Seligkeit (dial. c. Tr. c. 12), wenn auch ein Gesetz der Freiheit und der Liebe, welches doch zugleich das uralte, vormosaische (dial. c. 8) ist, die älteste Wahrheit, so alt als die Welt (Tatian c. 41; Theophil. c. 16 ff.); daher auch die Wahrheit aller Vernunft auch unter den Heiden (Just. apol. II, 10). Gegenüber diesem Verhalten gegen Gott tritt das Verhältnis in der Rechtfertigung aus dem Glauben zurück, und so droht trotz aller Betonung der Wiedergeburt bei Justin doch die Gefahr, das Evangelium falsch zu moralisieren. Bei Tatian vollends erscheint das Christentum im Gewand einer rigoristischen Weltentsagung (vgl. Orat. ad Graec. c. 11). Während die Griechen sonst im ganzen (schon Justin) mehr den Zusammenhang der christlichen Denkweise mit der (edleren, philosophischen) vorchristlichen hervorheben, betonen die Abendländer im ganzen mehr das gegensätzliche Verhältnis dazu wie zur gesamten umgebenden Welt überhaupt (vgl. Neander, Vorless. über die Gesch. der christl. Ethik u. s. w. Berlin 1864 S. 138 ff.). Das Charakteristische der früheren Antike in der Moral ist der Intellektualismus, das der ausgehenden Antike durch orientalische Einflüsse: die Mystik. Beide Momente verbinden sich und gehen in die Moral der griechischen Theologie und Kirche über.

2. Der Grieche Clemens Alexandr. ist wesentlich Ethiker. Sein dreiteiliges Werk (*λόγος προτρεπτικός, παιδαγωγός, στρωματεῖς*) bewegt sich um den von ihm selbst ausgesprochenen sittlichen Grundgedanken der „stufenweisen Hinanbildung des Menschen zur Vollkommenheit" (Paed. I, 1), und speziell im mittleren Teil (Paedag.) gibt er einen Entwurf christlicher Sittenlehre in Vorträgen für Katechumenen. Die Geschichte überhaupt ist eine vom Logos geleitete Erziehung auf die vollkommene Offenbarung desselben hin, durch die Stufe wie des altest. Gesetzes so auch der griechischen Philosophie hindurch. Nach der vollkommenen Offenbarung in Christo ist es die Kirche, welche die Einzelnen zum Ziel der Vollkommenheit führen soll. Der Pädagog bezeichnet den Weg der christlichen Lebensordnung und Zucht, die Stromata bezeichnen die Höhe des Weisen und seiner entsprechenden Sittlichkeit. Daher erklärt sich, daß, obgleich Clemens Glaube und Taufe als die triebkräftige Wurzel und das genetische Prinzip des Christenlebens kennt (Paedag. I, 6 p. 113 sqq. ed. Potter), er doch im Pädagogen die Gesetze und Gebote des Logos als den nächsten Weg zum Himmel bezeichnet (I, 3) und sich in den Vorschriften des äußeren Lebensverhaltens und der Sitte — der christlichen *εὐταξία* (III, 12 p. 303) — bewegt, während die Stromata die Gottähnlichkeit (*ὁμοίωσις τῷ θεῷ*) als das Ideal schildern (IV, 6, p. 576 sq.; 22, p. 626; VI, 9, p. 776; 14, p. 798), wie sie durch die Offenbarung des Logos ermöglicht, mit Hilfe der Gnade erreicht wird, und wesentlich in der von der Liebe untrennbaren Anschauung Gottes besteht (*μέγιστον ἄρα ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ* VII, 7, p. 859 u. ö.), welche *ἕξις γνωστική* in der *ἀπάθεια* erhaben ist über die Affekte des sinnlichen Lebens (VI, 9, p. 775 sqq. u. ö.). Wie sehr in diesen Gedankenreihen platonische und besonders stoische Gedanken mit einwirken, ist nicht zu verkennen. Aber Clemens bewahrt dabei den Blick für das positive Verhältnis des Christentums gegenüber der Wirklichkeit des Lebens.

Dies zeigt sich schon in seinem Gegensatz zur sittlichen Denkweise der Gnosis, welche die letzten Konsequenzen des antiken Intellektualismus zieht, indem sie Sittlichkeit mit Geistigkeit, die Erlösung mit der Entsinnlichung identifiziert, die sittliche Aufgabe also in die völlige Askese oder auch in die Gleichgültigkeit gegen die Sinnlichkeit überhaupt setzt, und so das Ethische naturalisiert. Von da aus polemisiert Clemens dann auch gegen einseitige Askese auch bei Katholikern, urteilt gesund von der Ehe (Str. II, 23), vom Fasten (VI, 12, p. 791), besonders trefflich aber über die Stellung des Christen zum irdischen Besitz in seiner schönen Schrift: *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;* Er stellt überhaupt der *θεωρία* als dem Höchsten die *ἐνέργεια εὐποιΐας* als ihren Schatten (*σκιά* VII, 13 p. 883) zur Seite (Str. IV, 6 p. 581; 16 p. 607; VI, 14 p. 797 u. ö.). So berühren sich die antiken Bildungsideale mit dem neuen Leben in Gott, wie es mit Jesu Christo in die Welt gekommen ist.

Stärker ist das Bewußtsein vom Unterschied der antiken und der christlichen Moral, aber auch die Betonung des asketischen Moments bei Origenes. So im Urteil über die Ehe (c. Cels. I, 26) und über die höhere Moral der consilia (Comm. in ep. ad. Rom. p. 707 ed. de la Rue). *Περὶ εὐχῆς σύνταγμα* (de oratione, ausgehend in eine Auslegung des V. U.) zeichnet c. 28 die verschiedenen Pflichtkreise 1. gegen die Brüder, im engeren und weiteren Sinn, 2. gegen uns selbst, Leib und Seele, 3. gegen Gott, Christus, den heil. Geist; dann die besonderen Pflichten: der Witwe, des Diakons, Presbyters, Bischofs, des Mannes und der Frau gegen einander. Sein falscher Spiritualismus zeigt sich in seiner Verwerfung des Gebets um Irdisches (c. 8. 13. 17. 21) und der Deutung der vierten Bitte von der Eucharistie (c. 27). *Εἰς μαρτύριον προτρεπτικὸς λόγος* (Exhortatio ad martyrium): die Taufe ist Verpflichtung zum Kampf für die Frömmigkeit, das Martyrium die Höhe dieses Kampfs, eine zweite Taufe zur Vergebung der Sünden, auch andern zu gute kommend (c. 30). Noch weiter auf dieser Bahn ging des Origenes Schüler und späterer Gegner Methodius, Bischof von Olympus, später von Tyrus † 311, der in seiner noch origenistischen Schrift *Συμπόσιον ἢ περὶ ἁγνείας* (Convivium decem virginum) platonisch spiritualistisch und dualistisch den Leib als Kerker und Schranke der Seele ansah, daher in der Jungfräulichkeit das höchste Tugendideal und in der möglichsten Vernichtung der Sinnlichkeit das Ziel des sittlichen Strebens erblickte — später aber das allerdings zurücknahm. In anderer Weise knüpft Origenes' Schüler Gregorius Thaumaturgos in seiner Dankrede an Origenes *Εἰς Ὠριγένην προσφωνητικὸς καὶ πανηγυρικὸς λόγος* die christliche Ethik an die antike an, sofern diese erst in jener ihre Wahrheit finde.

Die griechische Kirche verfolgte die Bahn des Spiritualismus und der Askese und die Pflege der mystischen Stimmung.

c. Die Abendländer unterscheiden sich von den Griechen wie durch die stärkere Betonung des Gegensatzes zwischen dem neuen christlichen Denken und Leben und dem heidnischen, so durch den mehr praktischen und nüchternen Geist in ihrer Moral, durch die Hervorhebung des eigentlich ethischen Moments des Willens und des Handelns statt der Hervorhebung der Erkenntnis und der mystischen Kontemplation bei den Griechen, und durch die stärkere Betonung der Erlösungsgnade, die ihre Stätte im Organismus der Kirche

hat; im Zusammenhang damit daher auch durch den mehr objektiv kirchlichen Charakter der Moral. Irenäus im Gegensatz zu einem gnostischen Antinomismus, welcher das äußere Handeln für gleichgültig erklärt und allen objektiven Unterschied zwischen gut und bös aufhebt (I, 25, 4. II, 32), betont von seiner heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise aus (vgl. adv. haer. I, 10, 3) gegenüber der Marcionitischen Gnosis den geschichtlichen Zusammenhang des A. und N. T.s auch für die sittliche Denkweise in beiden, so daß das Christentum als das neue, innere Gesetz der Liebe und der Freiheit (III, 10, 2. 13, 3. 33, 14. IV, 12, 4. 13, 2. 3) erscheint. Dies neue sittliche Leben wurzelt im Geist der Wiedergeburt und Erneuerung (III, 17, 1. V, 9. 1), der seine Stätte in der Kirche hat. Der fruchtbarste Schriftsteller in ethischen Monographien ist Tertullian sowohl vor als in seiner montanistischen Periode. Als vormontanistisch werden außer Apolog. gelten dürfen: Ad martyres; de spectaculis (gegen die Teilnahme an öffentlichen heidnischen Schauspielen); de idololatria (gegen jede Teilnahme an heidnischem Wesen, z. B. auch in Verfertigung heidnischer Götterbilder); de patientia; de oratione (Erklärung des V. U.); de poenitentia; ad uxorem (Ermahnung an seine Frau, nach seinem Tode nicht wieder zu heiraten wegen Bedenklichkeit der zweiten Ehe; mit der berühmten Schilderung des Glücks der christlichen Ehe, dieser „Kirche im Kleinen": II, 8. 9); de cultu feminarum. Als montanistisch: de corona (die Bekränzung und der Soldatenstand überhaupt sind mit dem christlichen Bekenntnis unverträglich); de fuga in persecutione (die Flucht bei Verfolgungen ist unerlaubt, gegen die Katholiker); Scorpiace (d. h. Gegengift gegen den Skorpionenstich: die Verdienstlichkeit des Martyriums, gegen die Gnostiker); de virginibus velandis (die Jungfrauen sollen beim Gottesdienst nie unverschleiert erscheinen); de exhortatione castitatis und de monogamia (unbedingte Verwerfung der 2. Ehe); de pudicitia (verwirft die in der Schrift de poenitentia aufgestellten milderen Grundsätze; die Kirche hat nicht das Recht, Todsünden zu vergeben); de jejunio (Verteidigung der montanistischen Praxis hinsichtlich des Fastens gegen die Psychiker d. h. Katholiker). Wie das Gesetz Christi das alttest. Gesetz vervollkommnet, sofern es nicht bloß die That, sondern auch den Willen fordert oder verbietet, so bringt die Offenbarung des Paraklet die Stufe der Vollendung in der disciplina. Von diesem neuen Lebensprinzip nun aber fordert Tertullian, daß es das ganze Leben umfasse: aber nicht sowohl im Sinne positiver Durchdringung und Aneignung, als vielmehr schroffen Gegensatzes und rigoristischer Absonderung von der Welt, je länger je mehr auch von der katholischen Kirche. Dieser montanistische Geist drohte das Christentum zur engen Sekte zu machen und seine Weltmission zu vernichten.

In Cyprian reagierte der kirchliche Geist gegen jene pietistische Enge und Schwärmerei. Er übersetzte Tert. ins Katholische, indem er die montanistische Gesetzlichkeit zur Gesetzlichkeit der episkopal verfaßten Kirche machte und den Rigorismus Tert.s ermäßigte. Viel moralischer Stoff ist in Cyprians Briefen; ferner in de habitu virginum (gegen üppigen Schmuck, und von der hohen Würde der Jungfrauschaft, gleich nach der des Martyrium); de mortalitate; de eleemosynis (Verdienstlichkeit des Almosengebens: durch gute Werke, besonders durch Almosen, werden die nach der Taufe begangenen Sün-

den getilgt c. 2 ff.); de oratione (mit der betr. Schrift Tert.s verwandt, ausführlicher und verständlicher); de bono patientiae (Überarbeitung der Schrift Tert.s de pat.); de zelo et livore (der Neid stammt vom Teufel, welcher durch Neid gefallen, und ist eine Quelle vieler Sünden). Wahrscheinlich unecht sind de spectaculis; de bono martyrii; de disciplina et bono pudicitiae. Die Sittlichkeit hat kirchlichen Charakter: sie ist Gehorsam gegen die einheitlich verfaßte Kirche, Schisma und Ketzerei das schwerste Verbrechen. Laktantius († c. 330) behandelt ethische Stoffe in den späteren Büchern seiner Institutiones (IV de vera sapientia. V de justitia. VI de vero cultu. VII de vita beata). Erst das Christentum habe die wahre Erkenntnis des höchsten Guts, das beste Ziel, den sittlichen Weg dazu und die sittliche Kraft in der selbstlosen Liebe gezeigt und gebracht. Von den dem Zeno v. Verona zugeschriebenen 93 Traktaten (ungewiß ob der 2. Hälfte des 3. Jahrh. oder dem 4. Jahrh. angehörig) handeln besonders verschiedene Traktate des 1. Buchs ethische Materien ab, auf ein praktisches Christentum dringend, gegenüber einem Christentum der Worte und des Streites.

Der neue sittliche Geist prägt sich in dieser Periode vor allem in der Tugendlehre aus, welche teils die antiken Tugenden herübernimmt, um zu zeigen, wie sie erst auf dem Boden des Christentums ihre rechte Verwirklichung finden; teils in Glaube, Liebe und Hoffnung die neuen christlichen Tugenden aufzeigt, an welche sich dann besonders die der Wahrhaftigkeit, Demut und Keuschheit reihen. Als das Mittel, sich in diesem neuen Leben zu erhalten, wird besonders das Gebet betont. Aber schon beginnt die werkmäßige Veräußerlichung der Sittlichkeit, die Anschauung von der Verdienstlichkeit der Werke, besonders des Fastens, Almosens und Martyriums, und die Unterscheidung einer doppelten christlichen Moral. Die Verhältnisse des natürlichen Lebens, besonders Ehe und Familie, erfahren eine neue sittliche Würdigung; aber nicht ohne daß sich ein falsch asketischer Geist geltend macht. Dem staatlichen und öffentlichen Leben überhaupt gegenüber wird vorzugsweise das Moment der Zurückgezogenheit betont, welcher jedoch eine reiche Bethätigung auch der allgemeinen Liebe zur Seite geht.

IV. Die Moral der nachkonstantinischen Kirche.

Die Motive der vorhergehenden Zeit wirken in dieser fort. Nur führte die veränderte Stellung der Kirche zum Staat eine größere Herrschaft des weltlichen Geistes in der Kirche herbei, gegen welche der asketische Geist in der Gestalt des Mönchtums reagierte, so daß die mönchische Askese als das christliche Ideal erschien. Während diese im Orient, entsprechend der gesamten Geistesrichtung desselben, sich in Beschaulichkeit und die Kirche selbst sich in mystischem Kultus verlor und so beide ihre sittliche Wirkung beeinträchtigten, ergänzte sich im Abendland, seiner Geistesart entsprechend, die Askese des Mönchtums durch Thätigkeit und setzte sich in der Kirche der römische Geist der Weltbeherrschung fort, welcher in der weltbeherrschenden Kirche die Verwirklichung des Reiches Gottes sah und das Mönchtum hiefür in seinen Dienst zu nehmen wußte.

a. **Die griechische Kirche.** Athanasius, ein Freund und Beförderer des asketischen (περὶ παρθενίας ἤτοι περὶ ἀσκήσεως), besonders des mönchischen

Lebens durch seine einflußreiche Schrift: Vita Antonii, bald nach 356 (Antonius' Tod), nach gewöhnlicher Ansicht 365 verfaßt (gegen Weingartens „Der Ursprung des Mönchtums", seine Leugnung der athanasischen Abfassung und spätere Datierung der Vita Antonii vgl. Hase Jahrb. f. prot. Theol. VI S. 418 ff.; ferner Gaß, Geschichte der chr. Ethik I, 122 ff.; auch Lipsius, Prot. Kchnztg. 1877, Nr. 38 f., Hilgenf., Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1878, I), in der Vorrede als ein für Mönche angemessenes Vorbild der Askese (*μοναχοῖς ἱκανὸς χαρακτὴρ πρὸς ἄσκησιν*), von Greg. v. Naz. (Or. 21, 5) als „eine Gesetzgebung des mönchischen Lebens in Gestalt der Geschichte" bezeichnet. Der Mönch erscheint als das Ideal des Christen, zugleich die Verwirklichung des antiken, stoischen Ideals (vgl. c. 14), Sittlichkeit als Entsinnlichung, ein im Grunde auf Dualismus ruhender Spiritualismus (s. c. 45. 47). — Von Ephräm dem Syrer existieren viele Homilien u. s. w. moralischen Inhalts und asketischen Geistes. — Basilius d. Gr. († 379) enthält Ethisches in seinen Homilien und Reden: über die Tugenden und Laster, Almosen, Reichtum und Armut, Habsucht, Fasten u. s. w., wie in seinen *Ἀσκητικά*, religiös-moralischen Schriften, wozu auch die *Ἠθικά* gehören: (80) längere und kürzere Regeln für das Bruderschaftsleben. Er ist entschiedener Vertreter des asketischen Geistes und eifriger Beförderer des (veredelten) Mönchtums, „des antizipierten Lebens der Engel" (Constitt. monasticae; vgl. *Περὶ τελειότητος βίου μοναχῶν* ep. 22, opp. Ben. III, 98). Über die kirchliche Disziplin handeln seine drei „kanonischen" (zur Bedeutung von Kanones erhobenen) Briefe an den Bischof Amphilochus v. Ikonium über die Kirchenzucht. Seine Fürsorge für die Armen und Elenden bezeugt seine große Anstalt vor den Thoren von Cäsarea (Armenhaus, Hospital, Hospiz), „eine neue Stadt" (Greg. Naz.); überhaupt ein nachdrücklicher Prediger der Nächstenliebe und insonderheit auch für die Sklaven und gegen ihren gesetzlich berechtigten Verkauf eintretend. — Mit bedeutendem Nachdruck vertritt die beschauliche Askese als Steigerung des platonischen Ideals sein Bruder Gregor v. Nyssa, † 394. So in seiner Schr. *Περὶ τοῦ βίου τῆς μακαρίας Μακρίνης, τῆς ἰδίας ἀδελφῆς* (eine Verherrlichung der Jungfräulichkeit), wo er als das höchste die *ἐμφιλόσοφος καὶ ἄϋλος τοῦ βίου διαγωγή* bezeichnet, ein von allen Sorgen und Banden des Irdischen gelöstes Leben, die *ἀγγελικὴ καὶ ἐπουράνιος ζωή*. Ferner *Περὶ παρθενίας* (über den ehelosen Stand) will eine Schilderung des *κατὰ φιλοσοφίαν βίος* d. h. des beschaulichen Lebens geben; das Ideal ist *τὸ μόνῃ τῇ ψυχῇ ζῆν καὶ μιμεῖσθαι κατὰ τὸ δυνατὸν τὴν τῶν ἀσωμάτων δυνάμεων πολίτειαν*, „auf den Taubenflügeln der Seele zum Himmel reisen"; also ein Leben nur des Geistes führen, in Selbstreinigung und Selbstbefreiung der Seele, unterstützt vom Wirken der göttlichen Gnade, wozu Ehelosigkeit der beste Weg, nach dem Vorbild des Elias und Johannes des Täufers in der Wüste — ein edler christlicher Enthusiasmus, aber doch eine falsche Geistigkeit, welche Sittlichkeit mit Entsinnlichung identifiziert. Ähnlich auch in seinen übrigen Schriften. Stärker wird die Notwendigkeit der Sündenvergebung betont in den fünf Reden auf das Gebet: *εἰς τὴν προσευχήν*, einer Auslegung des V. U. — Gregor v. Naz. behandelt Ethisches in vielen seiner Predigten und Briefe. Die Askese war „seine Braut", das „Mönchtum ihm das Ideal", „die Philosophie" *κατ' ἐξοχήν*.

Die Wechselfälle und Stürme des politischen Lebens ließen das Mönch-

tum als den Hafen der Ruhe und als den Vorschmack des Himmels erscheinen. So fanden die Empfehlungen desselben einen empfänglichen Boden. Makarius d. Gr., † c. 390, 50 Homilien, Ermahnungsreden an die Mönche, über Askese und christliche Vollkommenheit: auf dem Wege der Entsinnlichung gelange man zur Gemeinschaft des göttlichen Wesens. Sein Schüler Evagrius aus Pontus, ward von der Liebe zum „philosophischen" Leben zu den nitrischen Mönchen in Ägypten geführt. Nilus, der seine angesehene Stellung in Konstantinopel mit dem Sinai vertauschte, verfaßte Briefe und zahlreiche Schriften moralischen und asketischen Inhalts, viele Sentenzen, christianisierte Epiktets Enchiridion für seine Mönche (z. B. statt Sokrates setzt er Paulus). Die Mönche sind die wahren Philosophen und Nachfolger Christi und der Apostel; Abwendung von allem Sinnlichen ist das Mittel der seelischen Befreiung und Einigung mit Gott; genießende Betrachtung ist das Ziel des Kampfes, welcher den Geist zur Herrschaft bringt.

Chrysostomus († 407), in seinen c. 1000 Reden sehr reich an ethischem Stoff, würdigt auf der einen Seite mit eindringender Weltkenntnis die Aufgaben des thätigen Lebens, feiert besonders das Gebet, schildert die Nichtigkeit irdischer Größe und Freude, die verderblichen Wirkungen der Leidenschaften u. s. w.; ist aber auf der andern Seite ein Lobredner der Mönchsaskese: *Πρὸς τοὺς πολεμοῦντας τοῖς ἐπὶ τὸ μονάζειν εἰσάγουσιν* (adversus oppugnatores vitae monasticae, ll. III), De virginitate, De comparatione regis et monachi: „der Mönch ist der wahre König" u. s. w.

Repräsentanten des Mönchtums als des wahren praktischen Christentums oder der Philosophie, nach dem Vorbild Johannes des Täufers in möglichster Bedürfnislosigkeit, sind Isidorus v. Pelusium (c. 490), in seinen etwa 2000 Briefen; Theodoret († 457) in seinen Biographien von Mönchen und Einsiedlern (Historia religiosa) zur Verherrlichung des asketischen Lebens; Johannes Klimakus (Abt eines Klosters auf dem Sinai, † 606), so genannt von seiner *Κλίμαξ τοῦ παραδείσου*, welche in dreißig Sprossen der Leiter — entsprechend den 30 Jahren Christi bis zu seiner Taufe — die verschiedenen inneren Zustände und Vorgänge beschreibt, in denen die Seele von der Lossagung von der Welt an durch das Schweigen hindurch zur Einigung mit der göttlichen Lichtnatur gelange. Spekulativer Maximus der Bekenner, † 662, der seine Staatsstellung am byzantinischen Hof mit dem Mönchtum vertauschte aus Enthusiasmus für dieses höhere Leben der „göttlichen Philosophie". Zu seinen asketisch-ethischen Schriften gehört: *λόγος ἀσκητικός* (liber ad pietatem exercens), über die vornehmsten Pflichten des geistlichen Lebens, mit den *κεφάλαια περὶ ἀγάπης*: 400 Sentenzen meist ethischen Inhalts, sowie ähnlichen Sentenzensammlungen, wie sie damals vielfach veranstaltet und besonders in Klöstern gebraucht wurden. Aus der Herrschaft der *πάθη* soll sich der Mensch durch Praxis und Gnosis zur mystischen Einigung mit Gott erheben (vgl. Wagenmann, PRE.[1] IX, S. 430 f.). In ihm vereinigt sich die asketische Mystik des ägyptischen und anderen Mönchtums, die auf stoische Wurzeln zurückgeht, mit der spekulativen Mystik des Dionysius Areopagita (wahrscheinlich aus dem 4. Jahrh., im 6. Jahrh. bekannt), welche im Neuplatonismus wurzelt. Um die Seele durch Reinigung, Erleuchtung, Vollendung zu Gott zurückzuführen, teilt sich ihr das in Christo in irdische Wirklichkeit

eingetretene Göttliche mit in den kirchlichen Weihen. So verknüpft diese Spekulation den Prozeß der subjektiven Gottverähnlichung mit der kultischen Ordnung der Kirche. In dieser Mystik aber geht die eigentliche sittliche Aufgabe des Lebens unter (vgl. Preger, Gesch. der Mystik I, S. 150 ff.).

b. **Die abendländische Kirche** hält viel entschiedener diese sittliche Aufgabe des Lebens fest, wenn auch in der Gestalt kirchlicher Gesetzlichkeit und Werkmäßigkeit. Ambrosius, † 397, eine altrömische Natur und ein ethischer Charakter, schrieb außer einzelnen Abhandlungen: de poenit. ll. II, de virginibus ad Marcellinam sororem ll. II, de viduis, de virginitate u. s. w., besonders die einflußreiche Schrift de officiis ministrorum, ein Seitenstück zu Ciceros Schrift de officiis, zunächst für Kleriker, dann aber auch für die Christen überhaupt. Die vier Kardinaltugenden (virtutes principales) finden ihre höhere Erfüllung in der christlichen Moral und in ihrer Beziehung alles Lebens nicht bloß auf den Staat oder auf die ratio, sondern auf Gott (pietas est fundamentum omnium virtutum I, 17, 126) als das summum bonum. In dieser religiösen Sittlichkeit des Christentums aber wiederholt sich der stoische Unterschied zwischen mittleren und höheren Pflichten (medium und perfectum) in den beiden Stufen der Gebote und der Ratschläge (wozu auch die Übung der Feindesliebe, freiwilliges Fasten, verborgene Wohlthätigkeit – misericordia perfectos facit, quia imitatur perfectum patrem I, 11, 38 – gehören). Augustin († 430) ist der entsprechendste Ausdruck der abendländischen Richtung, auf der einen Seite der zusammenfassende Abschluß der bisherigen Entwicklung, auf der andern Seite die Grundlage der folgenden auch in der Ethik. Denn einerseits fixiert er die Wendung, welche in der Abwendung von Tertullian zu Cyprian die Kirche zur Erkenntnis und Festhaltung ihres Weltberufs genommen, andererseits legt er in seiner Identifizierung von Reich Gottes und Kirche und von Welt und Staat den Grund zur mittelalterlichen Anschauung hierüber. Zur Moral gehören von seinen antimanichäischen Schriften: de moribus ecclesiae cath. et de moribus Manichaeorum; de natura boni; de continentia (a. 395, über Ps. 141, 3. 4); de bono conjugali (gegen Jovinian und die Manich.). Ferner de sancta virginitate und de bono viduitatis (ep. ad Julianam viduam); de adulterinis conjugiis (1 Kor. 7, 10, daß geschiedene Ehegatten sich nicht wieder verheiraten dürfen). Ferner außer den antipelag. Schriften vielfach, de fide et operibus (c. 413, über die Notwendigkeit auch der guten Werke zur Seligkeit); enchiridion ad Laurentium de fide spe et caritate (a. 421); de sacra scriptura speculum (a. 428, eine Zusammenstellung und Erläuterung moralischer Sentenzen aus der hl. Schrift); de mendacio (a. 395, über die d. h. gegen die Zulässigkeit der sog. Notlüge); contra mendacium (a. 420, gegen die Priscillianisten und ihren Grundsatz jura, perjura, secretum prodere noli); de opere monachorum (gegen das Verderben des Mönchtums in Trägheit, Hochmut und unstetem Umhertreiben); de civitate Dei in seiner Grundanschauung und an verschiedenen Orten; und vielfach die confessiones. Als Quelle und Ziel alles Seins und somit alles Guten ist Gott das summum bonum, das Ziel des Menschen daher Gottähnlichkeit und Gottesgemeinschaft (z. B. de moribus etc. I, 13. 18) durch die Willenshingabe in der Liebe (l. c. I, 23), welche daher erst alle Tugenden zu Tugenden macht, und ohne welche es keine wahre Sittlichkeit

und keine Tugenden (so bei den Heiden) gibt (vgl. z. B. de civ. Dei V, 12—19 — die Quelle der Tugenden der alten Römer war die Ruhmsucht —). Sie ist das Werk der erneuernden und umändernden Gnade, durch die Stufen des Glaubens und der Hoffnung, welche sich in der Liebe vollenden (enchir. c. 30 — in dieser Ordnung seitdem konstant in der römischen Kirche —), durch das sakramentale Wirken und innerhalb der Heilsanstalt der Kirche. Diese ist daher der rechte Gottesstaat auf Erden von Abel an, im Gegensatz zum Reich der Selbstsucht im weltlichen Staat, welcher demnach unter der Herrschaft der Gnadenanstalt der Kirche stehen muß, um seine Weihe zu empfangen (de civ. Dei — die Grundlegung der mittelalterlichen Anschauung). So gewinnt Augustin allerdings eine positivere Stellung zu den Verhältnissen des irdischen Lebens: Ehe, Staatsdienst, Richteramt, Soldatenstand, Handel und Erwerb u. s. w. (z. B. de moribus c. 63), und rühmt doch auch wieder das mönchische Leben als höhere Stufe der Heiligkeit (l. c. c. 66 sqq.), so daß sich bei ihm die alten Irrtümer der asketischen Moral, der sogen. evangelischen Ratschläge (Enthaltung von Erlaubtem) und der Wertschätzung gewisser äußerer Werke (besonders Fasten und Almosen) wiederholen und er — wie sein Urteil über den Staat, in der Schrift de civ. Dei zeigt — zu einer richtigen Würdigung des schöpfungsmäßigen Lebens doch nicht kommt.

Das besonders durch Athanasius auch in das Abendland übertragene Mönchtum und die asketische Richtung überhaupt fand namentlich an **Hieronymus** († 420) einen enthusiastischen und einflußreichen Vertreter. Vita S. Pauli eremitae; vita S. Hilarionis; vita b. Malchi; S. Pachomii regula. Adversus Helvidium de perpetua virginitate beatae Mariae (c. 383); adversus Jovinianum ll. II (über die Verdienstlichkeit des Fastens und des ehelosen Lebens); adv. Vigilantium (über Märtyrer- und Reliquienverehrung). Außerdem sehr viele Briefe moralisch-asketischen Inhalts (besonders Anweisungen zur christlichen d. h. mönchischen Vollkommenheit) an einzelne aus dem Kreis von Freunden und besonders Freundinnen (Paula und Eustochium, Marcella, Fabiola u. a.), der sich um ihn gesammelt hatte: besonders die berühmte ep. oder vielmehr der libellus ad Eustochium (a. 384) de custodienda virginitate (ep. 22, t. I op. p. 88 ff.); ep. 130 ad Demetriadem u. a.; für Mönche und solche, die es werden sollen: ep. 14 ad Heliodorum; die berühmte ep. 52 ad Nepotianum de vita clericorum et monachorum (a. 394), durch die Reichhaltigkeit ihrer Vorschriften das praktisch-theologische Hauptwerk des Hieronymus und gewissermaßen ein Abriß einer Pastoraltheologie auf mönchisch-asketischem Standpunkt; ep. 125 ad Rusticum monachum. Ein Verächter der Ehe und schwärmerischer Verehrer der Ehelosigkeit und des Mönchtums; laudo nuptias, laudo conjugium, sed quia mihi virgines generant (ep. 22, 20)! Dagegen Luther: „Ich weiß keinen unter den Lehrern, dem ich so feind bin als Hieronymus; denn er schreibt nur von Fasten, Speise, Jungfrauschaft u. s. w. Wenn er doch auf die Werke des Glaubens dränge und triebe dieselben, so wäre es etwas; aber er lehrt nichts weder vom Glauben noch von Hoffnung, weder von Liebe noch von Werken des Glaubens" (Tischr. WW. 62, 120); vgl. auch Tischr. WW. 61, 210). Allerdings ein mühseliger Versuch (vgl. ep. 22 ad Eustoch., c. 7), auf dem Wege des asketischen Enthusiasmus eine sittliche Vollkommenheit anzustreben im Widerspruch mit der Natur wie mit dem Willen

Gottes, wenn auch nicht unmotiviert durch das in der Kirche und im Klerus unter dem Schein der Frömmigkeit platzgreifende weltliche Treiben und üppig sinnliche Wesen.

Augustins Gegner **Pelagius** — expositiones in epp. Pauli; ep. ad Demetriadem; libellus fidei ad Innocentium (sämtlich in den Opp. Hieron. ed. Maur. T. V) — nimmt der abendländischen Richtung entsprechend seine Position im Willen, fordert aber, da alle Sittlichkeit durch Selbstthätigkeit bedingt sei, natürliches sittliches Vermögen, so daß er Freiheit und Gnade gegensätzlich zu Augustin bestimmt. Er kommt aber auch zu dem Resultat: das Böse ist verboten, das Gute geboten, das Mittlere freigestellt, das Vollkommene angeraten. Demnach der Stand des Mönchtums der Stand der Vollkommenheit, so daß also eine gewisse äußere Form der sittlichen Bethätigung als konstitutiv für das Wesen des Sittlichen gilt.

Johannes Cassianus († nach 432), Semipelagianer, ein Zeitgenosse des Augustinus und Hieronymus und Anhänger des Chrysostomus, sieben Jahre lang ein Genosse und stets ein Bewunderer der ägyptischen Einsiedler, hat das ägypt. Mönchtum etwas ermäßigt nach seinem späteren Wirkungskreise, der Provence, übertragen. Er schrieb daher De coenobiorum institutione ll. XII, wovon die letzten 8 BB. (mit der Aufschrift: colluctatio adv. octo principalia vitia) den Kampf wider die 8 Hauptlaster — Unmäßigkeit, Unkeuschheit, Geiz, Zorn, Traurigkeit, Stumpfheit (acedia), Ruhmsucht, Stolz — schildern; ferner Collationes Patrum XXIV: Unterredungen mit den Vätern der Wüste. Die äußere Losreißung von der Welt ist nur Mittel der Heiligung, das Ziel die Reinheit des Herzens und die vollkommene Liebe. Daneben freilich Äußerlichkeiten und Kleinlichkeiten des Heiligungslebens und eine mehr als stoische Abstumpfung gegen Freud und Leid der Angehörigen (Coll. XXIV 11), also Verkennung des geschöpflichen Lebens.

Den Fortschritt zur charakteristisch abendländischen Gestaltung des Mönchtums vollzog **Benedikt** von Nursia († 543) durch seine epochemachende Regel (529) mit ihren 73 Vorschriften, welche das in sich geschlossene Kloster, als vorderste Tugend die Demut, sowie für das klösterliche Leben die Verbindung von Handarbeit und Schriftlesung, im Unterschied von der müssigen Kontemplation des griechischen Mönchtums, fordern. — **Cassiodor** († nach 560) fügte, nachdem er sich aus seiner hohen Stellung am ostgotischem Hof in sein Kloster Vivarium zurückgezogen, die Forderung der später für den Benediktinerorden so erfolgreich gewordenen wissenschaftlichen Beschäftigung hinzu (Institutiones divinarum et saecularium litterarum (oder lectionum) ll. II.). Nicht minder hat **Martin v. Bracara** † 580 (vgl. Caspari, M. v. Br.'s Schrift De correctione rusticorum. Christiania 1883, Einleitung) durch seine Aegyptiorum patrum sententiae u. a. die Einbürgerung des Mönchtums im Abendland gefördert. In seiner Formula vitae honestae unterscheidet er die natürliche Moral für die gewöhnlichen Christen, deren Christentum nur im Anschluß an die Sakramente besteht, von dem mönchischen Ideal als der höheren christlichen Sittlichkeit.

Erfolglos war die Opposition gegen das Mönchsideal. **Jovinianus**, ein Zeitgenosse Augustins und Hieronymus', von diesem leidenschaftlich bekämpft (adv. Jovin.), schrieb, obwohl selbst asketischer Mönch, eine verloren gegangene

Schrift gegen das Mönchtum, gegen die Überschätzung des ehelosen Lebens und die Forderung der Ehelosigkeit der Geistlichen; ebenso gegen die Verdienstlichkeit des Fastens und des Martyriums. Die christliche Sittlichkeit ist nur eine und hat keine Stufen; Taufe und Glaube machen den Christen, nicht Unterschiede des äußeren Lebensverhaltens: es gibt nur Gerechte und Sünder, Schafe und Böcke, kluge und thörichte Jungfrauen, und der Lohn der Arbeiter im Weinberg ist für Alle der gleiche. Diese Ansichten standen in zu schroffem Gegensatz gegen die herrschende Denkweise, um getragen werden zu können. In Rom 390 von Siricius, dann in Mailand von Ambrosius exkommuniziert, ist er vor 406 in der Verbannung gestorben. Cito ista haeresis oppressa et exstincta est, August. de haer. 82. — Gegen die Höherstellung des ehelosen Standes opponierte Helvidius (c. 380) durch seine Bestreitung der beständigen Jungfrauschaft der Mutter des Herrn (wogegen Hieron. 384 adv. Helvid. de perpetua virginitate b. Mariae), gegen die asketische Richtung der Zeit, den Cölibat u. s. f. — Vigilantius am Anfang des 5. Jahrh. und der Asket Aërius c. 360 gegen die Fastengesetze als im Widerspruch zur christlichen Freiheit. Die kirchliche Entwicklung ging über diese oppositionellen Regungen einer gesunderen sittlichen Denkweise hinweg.

Gregor der Große († 604) bewegt sich im wesentlichen in den Bahnen der augustinischen Gedanken, ihre Spitzen als Praktiker abstumpfend und nach der semipelagianischen Seite umbiegend. Selbst früher Mönch war er ein besonnener Beförderer des Mönchtums im Dienst des Papsttums. Dialogorum de vita et miraculis patrum Italicorum et de aeternitate animarum ll. IV, eine Verherrlichung der italischen Mönche und besonders Benedikts von Nursia. Expositio in beatum Job, s. moralium ll. XXXV (a. 583—590), ein hochangesehenes und viel gebrauchtes Repertorium seiner dogmatischen und besonders ethischen Ansichten, nach allegorischer Auslegung an einzelne Stellen Hiobs Betrachtungen anknüpfend. Ferner (40) Homiliae in evangelia und (22) Homiliae in Ezechielem, praktisch-religiöser Art; für die Kleriker speziell Regulae (curae) pastoralis liber (in 4 Tln.) von den Erfordernissen zum geistlichen Amt und vom Leben der Kleriker, Jahrhunderte hindurch Haupt- und Handbuch des Klerus. Außerdem seine Briefe.

An Gregor und Augustin sich anschließend verfaßte Isidorus von Sevilla († 636) in seinen Sententiarum s. de summo bono ll. III eine nach Materien geordnete Sentenzensammlung dogmatisch-moralischen Inhalts aus Gregor und Augustin, eine vielgebrauchte Zusammenstellung (l. II und III ethischen Inhalts, l. II in 44 Kapp. allgemeiner, mehr Tugendlehre, l. III in 62 Kapp. spezieller, mehr Pflichtenlehre). Von demselben: Regulae monachorum in cc. 24 distributa, Mönchsregel mit der benediktinischen nahe verwandt.

V. Die kirchliche Disziplin.

Die in der Kirche herrschende sittliche Denkweise fixierte sich zum Behuf der kirchlichen Disziplin in kirchengesetzlichen Bestimmungen, in welchen Moralisches, Disziplinelles und Kultisches sich verband.

a. Durch die Zeitverhältnisse veranlaßt haben viele Synoden disziplinelle Kanones aufgestellt, die sich teils auf die Bußdisziplin, teils auf das Verhältnis zum heidnischen Wesen oder auf die ehelichen und geschlechtlichen

Verhältnisse, Kriegsdienst, Handelsgeschäfte, Wucher u. dgl. bezogen. So die Synode zu Elvira (Conc. Illiberitanum) in Spanien 305 in 81 Kanones, Arles 314 in 22 Kanones, Ancyra (Galat.) 314 in 25 Kanones, Neocäsarea 314—325 in 15 Kan., Nicäa 325 in 20 Kan., Laodicea c. 364 in 60 Kan., Gangra (in Paphlag.) c. 360 in 20 Kan., die nordafrikanischen, die toletanischen Synoden u. a.; zum Teil, wie bes. Ancyra und Gangra, im Gegensatz zu falscher Hyperaskese.

b. Die beiden Sammlungen der apostolischen Konstitutionen und apostolischen Kanones enthalten teils moralische Vorschriften, teils Kirchenordnungsbestimmungen, welche den ersten vier Jahrh. angehören. Die apostolischen Konstitutionen Buch 1—6 aus der 2. Hälfte des 3. Jahrh. (in Syrien oder Kleinasien entstanden) ein selbständiges Ganze bildend; im Abendland lange unbekannt und nie anerkannt, im Orient zwar auf der Trullan. Synode 692 Kan. 2 verworfen, aber doch benutzt. Wiederholt begegnet die Anschauung, daß Christus auf das ursprüngliche Gesetz zurückgegangen sei und dasselbe erneuert habe mit Beseitigung des späteren infolge des Abfalls Israels hinzugefügten Gesetzes. Das siebente Buch von einem andern Verfasser, des 4. Jahrh., handelt *περὶ πολιτείας* d. h. von der Disziplin, nämlich von den zwei Wegen: des Lebens d. h. der Erfüllung des Gesetzes — Liebe Gottes u. s. w. — und des Verderbens in den verschiedenen Sünden und Lastern auf Grund der alten Schrift: Duae viae vel judicium Petri, welche in verschiedenen Rezensionen den Anfang der *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* (vgl. oben III, 1) sowie den Schluß des Barnabasbriefes bildet. Das achte Buch enthält gottesdienstliche Vorschriften aus der ersten Hälfte des 4. Jahrh. — Die apostolischen Kanones, angeblich von den Aposteln herrührend und vom römischen Clemens redigiert, in Syrien, spätestens im 5. Jahrh. entstanden: 85 Kanones, von der trullanischen Synode 692 für die griechische Kirche anerkannt und für apostolisch erklärt; in der abendländischen Sammlung des Dionysius Exiguus c. 500 nur 50 Kanones und von Rom für apokryphisch erklärt: hauptsächlich über die Disziplin des Klerus.

Ferner kanonisch gewordene Vorschriften einzelner Bischöfe: so die Kanones des Gregorius Thaumaturgus (vgl. oben) zur Ordnung des Pönitenzwesens, durch die trullanische Synode zu Konstantinopel 680 für kanonisch erklärt; die drei kanonischen Briefe des Basilius d. Gr. über die kirchliche Disziplin.

c. Daraus sind die Kanonensammlungen und Pönitentialbücher entstanden. So des Johannes Scholastikus (Patriarch von Konstantinopel, † 578) Collectio canonum in 50 Titeln, in welche zugleich die entsprechenden Staatsgesetze (*νόμοι*) eingetragen wurden: Nomocanon. Die Bußgesetzgebung hat in milderndem Sinn Johannes Jejunator (Patriarch von Konstantinopel, † 595) zusammengestellt. Für das Abendland hat Dionysius Exiguus (Mönch in Rom, † c. 536) ein zu großer Verbreitung und Ansehung gekommenes Gesetzbuch verfaßt. In Afrika verfaßte Fulgentius Ferrandus, später Cresconius solche Sammlungen u. s. w.

1. Vgl. über die antike Moral: Nägelsbach, Homer. Theologie. 3. Aufl. hrsg. v. Autenrieth, Nürnberg 1884. Desselben: Nachhomer. Theol. 1857. Zeller, Gesch. der Philos. der Griechen. I. 4. Aufl. Leipz. 1876. II, 1. 3. Aufl. 1875 (Sokr., Plato), II, 2 1879 (Aristot.), III, 1. 1880 (die nacharistot. Philos.) und Ueberweg, Grundriß der Gesch. der

Philos. I (das Alterth.). 5. Aufl. v. Heinze 1876. Bestmann, Gesch. der christl. Sitte. I. Nördl. 1880. S. 171 ff. Die Griechen u. Römer. Leop. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen (die Volksmoral), 2 Bde. Berl. 1882. Theob. Ziegler, Die Ethik der Griechen u. Römer. Bonn 1882. Neander, Vorless. über Gesch. der christl. Ethik, herausg. v. Erdmann. Berlin 1864 (bes. S 27—110). Wuttke, Handb. der chr. Sittenl. I. 3. Aufl. Leipz. 1874. S. 18 ff. Schaubach, Das Verhältniß der Moral des klass. Alterthums zur christl. Theol., Stud. u. Krit. 1851. Luthardt, Leipz. Univ.-Programme über die Ethik des Aristoteles. 1869. 1870. 1876. Ders., Die Moral in M. Aurels Meditationen. Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1881, 6. || Zur christl. Moral des N. T.s vgl. auch die Bearbeitungen der neutestamentl. Theologie (s. Bd. I. S. 563 ff.); insbesondere Ernesti, Die Ethik des Ap. Paulus in ihren Grundzügen. 3. Aufl. Leipzig 1880. Thoma, Die christl. Sittenlehre in der Zeit des N. T.s 1879. Außerdem v. Hofmanns Schriftbeweis II. 2. Aufl. Nördl. 1860. S. 286—461. Bestmann a. a. O. S. 348—461. Gaß, Gesch. der christl. Ethik. I. Berl. 1881. S. 22--48.

2. Über den Umschwung des sittl. Lebens unter dem Einfluß des Christentums vgl. im besonderen: Ch. Schmidt, Essai sur la société civile. Strasbourg 1853, übers. von Richard u. d. T.: Die bürgerliche Gesellschaft in der altröm. Welt und ihre Umgestaltung durch das Christenthum. Leipz. 1857. Chastel, Etudes histor. sur l'influence de la charité durant les premiers siècles chrétiens. Genève 1853, übers. mit Vorwort von Wichern u. d. T.: Histor. Studien ü. d. Einfluß der christl. Barmherzigkeit. Hamb. 1854. Uhlhorn, Kampf des Christenthums mit dem Heidenthum. 3. Aufl. Stuttg. 1879. S. 149 ff. Ders.: Die christl. Liebesthätigkeit in der alten Kirche. Stuttg. 1882.

3. Über Hermas vgl. bes. Zahn, Der Hirt des H. Gotha 1868 u. Uhlhorn in PRE.^{2} VI, 9 ff. || Über Justin: M. v. Engelhardt, Das Christenth. J. d. M. Erl. 1878 u. PRE.^{2} VII, 318 ff. A. Stählin, Just. d. Märt. u. sein neuester Beurtheiler. Leipz. 1880. || Über Clemens Alex.: Herm. Reuter, Clementis Alexandrini theolog. moralis capitum selectorum particulae. Vratisl. 1853. Merk, Clem. in s. Abhängigkeit von der griech. Philos. Leipz. 1879. Gegen dessen Überspannung: Winter, Zur Ethik des Cl. d. Alex. [spez. mit Bezug auf die Ehe] in Luthardts Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 1880. S. 130 ff. Ders.: Die Lehre des Alex. Cl. von den Quellen der sittl. Erkenntniß in Luthardts Jubiläumsschrift. Leipzig 1881. S. 99—137. Ders.: Die Ethik des Cl. v. Alex. Leipzig 1882. Jacobi in PRE.^{2} II, 26) ff. || Über Origenes: Redepenning 2 Bde. Bonn 1841. 1846 (bes. II, 32 ff.). Möller in PRE.^{2} XI, 92 ff. || Möller, Methodius von Olympus in PRE.^{2} IX, S. 724 ff. Gottfr. Fritschel, Methodius von Olympus und seine Philosophie. Inaugural-Dissertation. Lpz. 1879. || Ryssel, Gregor Thaumaturgos. Leipz. 1880. || Über Irenäus Ethik vgl. Erbkam, De principiis ethicis S. Jrenaei. Regiomonti 1856. || Über Tertullian: Neander, Antignostikus, Geist des Tert. und Einl. in s. Schriften. Berl. (1825) 1849. Hesselberg, Tert. Lehre. 1. Bd. Leben und Schr. Dorp. 1848. Hauck, Tert. Leben u. Schriften. Erl. 1877. || Über die unsichere Verteilung und Reihenfolge von Tert.s Schriften vgl. bes.: Uhlhorn, Fundamenta chronologiae Tertull. Gott. 1852. Bonwetsch, Die Schriften T.s nach ihrer Abfassung. Bonn 1878. Ferner: Hauber, T.s Kampf gegen die 2. Ehe. St. u. Kr. 1845. S. 617 ff. || Über Tert.s Ehik: Nielsen (dän.), Kjöbenhavn 1859. Ludwig, Jnaug. Dissert. Leipz. 1885. || Über Cyprian vgl. Böhringer, Biogr. I, 2. 2. Aufl. S. 813—1039. Rettberg, Cypr. 1531. Fechtrupp, Der hl. Cypr. 2 Tle. 1878 f. Gaß a. a. O. S. 72 ff. || Über die altkath. Kirche überhaupt Bestmann, Gesch. d. chr. Sitte, II. Nördl. 1885.

4. Über die Moral in der nachkonstantinischen Kirche vgl.: Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale und s. Gesch. 2. Aufl. Gießen 1882. H. Weingarten, Der Ursprung des Mönchthums im nachkonstant. Zeitalter. Gotha 1877 [S. über diese Schrift oben im Text S. 308] u. PRE.^{2} X, 758—792. Gaß a. a. O. S. 121—154. || Neander, Der h. Chrysostomus und die Kirche bes. des Orients in dessen Zeitalter. 3. Aufl. Berl. 1848. Böhringer, Chrysost. in s. Biogr. IX. 1876. Möller, Dionys. Areopagita in PRE.^{2} III, S. 616. || Über das Verhältnis von Ambrosius' und Ciceros Officien: Bittner, Commentatio de Ciceronianis et Ambrosianis officiorum libris. Brunsb. 1849. Hasler, Über das Verhältnis der heidn. und christl. Ethik auf Grund einer Vergleichung des ciceron. Buchs u. s. w. München 1866. Leitmeier, Apologie der christl. Moral u. s. w. Münch. 1866. Dräseke, in der Rivista di filol. IV, 1876. Reeb, Über die Grundl. des Sittlichen n. Cic. u. Ambros., Vergleichung ihrer Schriften de off. Progr. d. kgl. Studienanstalt Zweibrücken 1876. Paul Ewald, Der Einfluß der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius. Leipz. 1881. Th. Förster, Ambrosius 2c. (Halle 1884), S. 175 ff. || Wiggers, Augustinismus und Pelagianismus I. II. Hamb. 1833. Nirschl, Ursprung und Wesen des Bösen nach der Lehre des hl.

Augustin. Rgsb. 1854. Dieckhoff, Aug.s Lehre von der Gnade. Theol. Ztschr. 1860. Luthardt, Lehre vom freien Willen. Lpz. 1863. S. 26 bes. 39 ff. Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin. Freib. 1871. A. Dorner, Augustin, s. theol. System und s. relig.-philos. Anschauung. Berl. 1873. || Klasen, Innere Entwicklung des Pelagsm. Freiburg 1882. || Zöckler, Hieronymus, sein Leben und Wirken. Gotha 1865. || Über Cassianus vgl. H. Thiersch in PRE.² III, 156 ff. || Über Benedikt vgl. A. Vogel in PRE.² II, 277 ff. || Über Jovinian vgl. Wagenmann in PRE.² VII, 126 f. || Lau, Gregor d. Gr. s. Leben und Lehre. Leipz. 1845. Zöpffel in der PRE.² V, 364 ff. [wo auch die übrige Literatur zu Gregor d. Gr.]. || Über Isidor vgl. Wagenmann in PRE.² VII, 364—372.

5. Zu den Synoden vgl. Mansi, Sacrorum conciliorum collectio. T. III. Hefele, Konzil.-Gesch. 2. u. 3. Bd. 2. Aufl. Freib. 1875. 1877. || Über die apostol. Konstitutionen u. Kanones: Mejer in PRE.² I, 563 f. Lagarde, Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae. Leipz. 1856. Vgl. A. Harnack, Lehre d. 12 Apostel ꝛc. Leipz. 1884, S. 170 ff. Über die Kanonensammlungen u. Pönitentialbücher vgl. Wasserschleben, Kanonen- u. Dekretalensammlungen in PRE.² VII, 303 ff. Mejer, Bußbücher in PRE.², III, 20 ff.

3. Geschichte der Ethik in der Kirche des Mittelalters.

Die geschichtliche Aufgabe der mittelalterlichen Kirche gegenüber den Völkern, die sie in sich befaßte, bestimmte die kirchliche Behandlung der Moral teils zur Regelung oder Erziehung der Völker in den kanonischen Rechtsbestimmungen oder Beichtanweisungen, teils zur Vermittlung und zur Verarbeitung des Ertrags der alten Kirche in den Sentenzensammlungen und in der scholastischen Wissenschaft. In allem dem setzte sich sowohl die Veräußerlichung und Vergesetzlichung der früheren Zeit, als auch die Einwirkung der nichtchristlichen antiken Motive fort. Das sittliche Ideal der Vollkommenheit aber blieb auch für die Mystik und ihre Bestrebungen das Mönchtum und seine Askese der Entsinnlichung.

I. **Die Kanonensammlungen und Pönitentialbücher.** Die große Zahl der Sammlungen und die Widersprüche unter den Kanones machte eine ausgleichende Zusammenfassung nötig — durch den Mönch Gratian zu Bologna: Decretum Gratiani, Mitte des 12. Jhrhr., 1. Teil: über die kirchlichen Personen, 2. Teil: Rechtsfälle, geistliche Gerichtsbarkeit, Eherecht u. s. w., 3. Teil: Religionshandlungen, bes. Sakramente. Dazu kamen dann weitere Sammlungen: die 5 Bücher der Dekretalen Gregors IX., der liber sextus des Bonifacius VIII. u. s. w., dieß alles später unter dem Namen des corpus juris canonici zusamengefaßt: eine Vermischung von Recht und Moral, von Gesetz und Evangelium — eine Erneuerung der Theokratie auf christlichem Boden, wodurch die Moral zur Jurisprudenz wird.

Die Pönitenzbücher für den Gebrauch der Geistlichen im Beichtstuhl: ut secundum id quod ibi scriptum est interroget confitentes, ut confessor modum poenitentiae imponat. Dem Erzbischof Theodor von Canterbury († 690) wurde das Poenitentiale Theodori zugeschrieben, wie dem Beda Venerabilis († 735) und Erzbischof Egbert von York († 767) Bußordnungen. Die irisch-angelsächsischen Bußordnungen wurden durch Columban († 615) in die Kirche des fränkischen Reichs übertragen: Liber de poenitentia (de poenitentiarum mensura taxanda) und Regula coenobialis (de quotidianis poenitentiis monachorum). Spätere Pönitenzbücher von Bischof Halitgarius von Cambray 829, Rabanus Maurus, Erzbischof von Mainz (s. unten) u. a. Die herrschende Beichteinrichtung führte zur Ausbildung der Kasuistik, und diese

veranlaßte wieder eine Systematisierung des mannigfaltigen Stoffs in den Summen durch die Kasuisten (oder Moralisten — auch Summisten genannt im Unterschied von den Kanonisten). Als die erste Bearbeitung dieser Art gilt Raymunds v. Pennaforte (13. Jahrh.) Summa de casibus poenitentialibus, in vier alphabet. geordneten BB., viel verbreitet und von vielen ähnlichen gefolgt. Darunter besonders die Astesana: Summa de casibus conscientiae (8 BB. Norimb. 1482. Venet. 1519) vom Franziskaner Astesanus aus Asti, u. a. Zuletzt hat auch Sylvester Prierias, der bekannte Gegner Luthers, eine Summa conscientiae oder Summa summarum, eine Zusammenfassung der übrigen, alphabetisch herausgegeben (1515. 1518). — Diese Vereinzelung der sittlichen Fälle und ihrer Entscheidungen, welche der Natur der Sache nach sich mehr oder weniger nur an die äußere Handlung halten konnten, mußte das rechte sittliche Urteil verderben, die Moral völlig veräußerlichen, sie der inneren Sicherheit berauben und auf die Bahn des Probabilismus führen.

II. **Die vorscholastische Behandlung der Ethik.** Am Anfang des Mittelalters steht eine Reihe von Arbeiten, welche ähnlich wie Isidor von Sevilla den Ertrag der patristischen Periode der Kirche des Mittelalters zu vermitteln suchten. So hat der Sammlerfleiß des Beda Venerabilis († 735) in den Scintillae patrum Sittensprüche aus der heil. Schrift und den Vätern zusammengestellt. Besonders bedeutsam für den Übergang von der patristischen zur scholastischen Zeit wurde Alkuin's († 804) De virtutibus et vitiis (36 Kapp.), eine Sammlung von christlich-ethischen Sentenzen: von der echten Weisheit, von den drei theologischen Tugenden, von andern Tugenden und Pflichten, von den acht (nach Cassian) Hauptsünden und den vier Kardinaltugenden. Die Schrift De ratione animae liber ad Eulaliam virginem, sucht aus der Natur der Seele den Beweis zu führen, daß der Mensch zur Liebe Gottes bestimmt sei. Die Herrschaft der Vernunft in der Liebe über die niederen Kräfte ist die Sittlichkeit, die Herrschaft der niederen Triebe (Begehren und Verabscheuen) über die Vernunft ist die Sünde. Aus dem entfesselten Begehren entsteht: Unmäßigkeit, Unzucht, Geiz; aus dem unbeherrschten Verabscheuen: Zorn, trübsinnige Verdrossenheit (tristitia), Trägheit (acedia); aus der Verirrung der Vernunft: Stolz (superbia, die Quelle) und Ruhmsucht (cenodoxia) — die acht Hauptlaster. Die Schrift De confessione peccatorum gehört zu den praktischen Arbeiten, welche der Kirchenzucht, dem Beichtstuhl und der Seelenleitung dienten und die Moral zur Kasuistik machten.

Die neuplatonische Mystik des Dionysius Areopagita vermittelte Joh. Scotus Erigena (3 c. 880) dem Abendland. Im 5. Buch seines Hauptwerks De divisione naturae trägt er im Zusammenhang seines akosmistischen Systems auch die allgemeinen ethischen Gedanken vor: die Welt und der Mensch ist die Erscheinungsweise Gottes; durch den Fall materiell (d. h. sündig) geworden ist das Ziel des Menschen und seiner Welt virtute contemplationis zu Gott zurückzukehren und in ihm aufzugehen. Daraus ergibt sich eine asketische Moral, welche von ihrem eigentümlichen Weg aus mit dem mönchischen Ideal der Zeit zusammentraf. Die spätere Mystik hat seine Gedanken in nüchternerer Gestalt wieder aufgenommen. Zunächst ging die Entwicklung auf der Bahn Alkuins weiter, besonders durch Rabanus Maurus, Abt von

Fulda und Erzbischof von Mainz († 856), welcher u. a. eine Reihe von disziplinarischen, asketischen und ethischen Abhandlungen geschrieben hat: De vitiis et virtutibus et peccatorum satisfactione; de anima et virtutibus; de videndo Deo, puritate cordis et modo poenitentiae, ll. III: die Tugend (virtus von vis) — mit den 4 Kardinaltugenden — hat den Kampf (agon christianus) gegen die Feinde, die 7 oder 8 Untugenden, zu führen. Ratherius, Bischof von Verona († 974), handelt in seinen Praeloquia. 6 BB., auch über die Pflichten der einzelnen Stände. Der gelehrte Mönch Hermann von Reichenau c. 1045, behandelt in einem Lehrgedicht über das sittliche Leben seiner Zeit, speziell in den Klöstern, den Kampf gegen die acht vitia principalia (Baxmann, Stud. u. Krit. 1869). Eine Wiederaufnahme der antiken populär stoischen Moralphilosophie Cicero's und Seneca's ist Hildeberts von Tours († 1134) Philosophia moralis de honesto et utili, Erörterung der vier antiken Tugenden, des Unterschieds zwischen dem honestum und dem utile, weniger christlichen Inhalts (vgl. PRE.[2] VI, 94 f.).

III. **Die Ethik im Zeitalter der Scholastik.** An der Spitze des scholastischen Zeitalters steht der Gegensatz von Abälard und Bernhard. Abälards († 1142) Ethica s. scito te ipsum — nur die erste Hälfte vollendet — ist mehr eine philosophisch-theologische Einleitung in die Moral, besonders über das Wesen der Sünde und ihre Zurechnung: die sinnliche Neigung, an sich nicht Sünde, durch die Vernunft zu überwältigen, werde Sünde erst durch die Einwilligung, der tugendhafte Gegenkampf eben dadurch ein sittliches Verdienst. In einem Gedicht an seinen Sohn bezeichnet Ab. die conscientia als alleiniges Moralprinzip, so daß er also den Ausgang vom sittlichen Subjekt als Einzelwesen nimmt. Dabei hat er das philosophische Heidentum idealisiert und die Originalität des Christentums beeinträchtigt und zur kirchlichen Tradition und Praxis eine kritische Stellung eingenommen. Bernhard von Clairvaux tadelte Abälards Moral scharf und die Synode zu Sens 1140 verwarf ihre bedenklichsten Sätze. Bernhard von Clairvaux († 1153), De gradibus humilitatis et superbiae; de gratia et libero arbitrio; de diligendo Deo; de consideratione. Sowohl in der Kontemplation wie im Affekt der Liebe erhebt sich die Seele über die Sinnlichkeit zur unmittelbaren Nähe und zum Genuß Gottes. Askese und Liebesdienst sind die Vorbereitungen für die mystische Erhebung.

Ein Schüler Abälards, aber anderer Denkart und zugleich unabhängig von den scholastischen Formen, hat Johannes von Salisbury († 1180) als Bischof von Chartres in seinem Policraticus eine Art philosophisch-theologischer aus antiken und christlichen Elementen erbauten „Staatslehre“ entworfen, einen „Sittenspiegel für Hofleute und Große, deren Pflichten und Tugenden wie Fehler und Lächerlichkeiten mit reicher Kenntnis des Lebens wie der Geschichte und klassischen Literatur in eleganter und geistreicher Darstellung geschildert werden“ (Wagenmann, P.R.E.[2] VI, 728). Aber das Zeitalter war vom Geist der Scholastik beherrscht.

Seit Petrus Lombardus († 1164 — vgl. oben, S. 18 f.) verbindet die Scholastik die Ethik und ihre Schemata mit der Dogmatik. Der Lomb. handelt im 2. Buch der Sentenzen: de libertate, de virtute, de peccato, de voluntate et eius fine, de vitiis capitalibus, de peccatis in Sp. Sct.: im 3. Buch: de

virtutibus theologicis, de virtutibus cardinalibus, de septem donis sp. scti., de connexione virtutum, de decem mandatis, de legis et evangelii distantia. Die Tugend sei, nach Augustin, die richtige Beschaffenheit des auf das Gute gerichteten menschlichen Willens; die oberste Tugend die Liebe zu Gott; die drei Haupttugenden (die theologischen): 1. fides, virtus qua creduntur quae non cernuntur, credere Deo, Deum, in Deum; 2. spes, virtus qua spiritualia et aeterna bona sperantur i. c. cum fiducia exspectantur; 3. caritas, dilectio qua diligitur Deus propter se et proximus propter Deum vel in Deo. Daneben die vier Kardinaltugenden: justitia, fortitudo (im Leiden), prudentia, temperantia; die 7 Gaben des heil. Geistes (nach Jes. 11, 2. 3 Vulg.): Weisheit, Verstand, Rat, Stärke, Erkenntnis, Frömmigkeit, Gottesfurcht. So im wesentlichen auch die folgenden Scholastiker. **Alex. v. Hales** († 1245) handelt im 3. Teil seiner Summa: 1. von den Gesetzen, dem natürlichen, mosaischen, evangelischen; 2. von der Gnade — welche Gott dem Menschen, welcher thut was in seinen Kräften steht, nicht umhin könne angedeihen zu lassen, wenn auch nicht necessitate coactionis, so doch immutabilitatis — und den Tugenden, als den beiden Faktoren der Gesetzeserfüllung; 3. von den Seligkeiten als den Früchten und Gaben der Tugenden; also etwa: Gesetzes- (oder Pflichten)lehre, Tugendlehre, Glückseligkeitslehre. Übrigens war er ein Hauptbeförderer des Lehre vom thesaurus supererogationis perfectorum. Auch suchte er das Verdienstliche des mönchischen Bettelns und das Überflüssige des Arbeitens zur Ernährung zu beweisen (vgl. Rettberg, PRE.[2] I, 263). — **Albert d. Gr.** († 1280) in Bd. VI seiner WW. (21 Folianten), dessen Theologie in besonderem Grade als Verknüpfung des Aristoteles mit der Kirchenlehre erscheint. Seine Ethik ist mit enthalten in seiner Summa (T. VII u. XVIII), welche aber mit der Lehre von der Sünde abbricht. Über die Tugenden speziell handelt er in seinem Paradisus animae s. libellus de virtutibus, mit der gewöhnlichen Unterscheidung der drei theologischen und vier Kardinaltugenden. Seine Auslegung der Ethik des Aristoteles hat sein Schüler Thomas Aquinas bearbeitet (Gaß, Gesch. der christl. Ethik I, 323 ff.).

Thomas Aquinas († 1274 in seinem 50. Lebensjahre), der größte Ethiker des Mittelalters, vielleicht der einflußreichste seit Aristoteles überhaupt. Außer seinem Kommentar zu Aristoteles Nikomachischer Ethik und den betreffenden Stellen in seinem Kommentar (scriptum in etc.) zu den Sentenzen des Lombarden hat er verschiedene ethische Materien in einzelnen Quaestiones (de malo, de anima de veritate) oder in den Opuscula (z. B. de regimine principum), auch in der Summa contra gentiles (einer Zusammenstellung der Hauptwahrheiten des Christentums, auch ethischen Inhalts: Gotteserkenntnis sei das höchste Ziel, der Weg dahin das Gesetz Gottes, 2c.) behandelt. Vor allem aber hat er seinen ethischen Lehrbegriff in seiner Summa niedergelegt. Hier das erste eigentliche System einer theologischen Ethik! Der 1. Teil: de Deo; der 2. vom Menschen, de motu rationalis creaturae in Deum; der 3. von Christo, qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum. Die Prima secundae enthält die allgemeine Moral: de virtute in genere, nämlich vom Endzwecke des Menschen (beatitudo, in Gott, als dem höchsten Gut), von der Natur der menschlichen Handlungen und Zustände (die Affekte, besonders Hoffnung und Furcht, Freude und Trauer; der Habitus, teils erworben, teils

eingegossen); von den inneren Prinzipien derselben d. h. der menschlichen Freiheit als Vorbedingung der Sittlichkeit, den sittlichen Kräften und Willenszuständen; von den äußeren Prinzipien: Gesetz und Gnade. Die Secunda secundae ist spezielle Moral: de virtutibus in specie, von den theologischen und den Kardinaltugenden, den Tugenden besonderer Stände und Berufsarten, von den den einzelnen Tugenden entsprechenden Gnadengaben, Geboten und den sittlichen Gegensätzen. Also wesentlich Tugendlehre; eine Kombination von Aristoteles und Augustin. Die Tugenden zerfallen in die drei Klassen der moralischen, intellektuellen, theologischen — jede folgende Klasse höher stehend als die vorhergehende. Die viel verhandelte Frage, ob das aktive oder das beschauliche Leben höher stehe, wird zu Gunsten des letzteren entschieden, wie auch das letzte Ziel und die höchste Seligkeit die visio beatifica Dei ist. Zur Bewirkung der Tugenden verhelfen die (7) Geistesgaben; den Segen der Tugenden bezeichnen die (8) Seligkeiten. Die Sünden sind teils venialia: praeter nicht contra ordinem caritatis, mit endlichen Strafen; teils mortalia: contra ordinem caritatis, bewußte und gewollte Abwendung von Gott, mit ewigen Strafen vergolten; besonders die (7 oder [mit cenodoxia] 8) pecc. capitalia. Das Gesetz ist natürliches, menschliches, göttliches Gesetz und zwar dieses: alttestamentliches und neutestamentliches. Höher stehen die Ratschläge, die lex libertatis, im Unterschied vom alttest. Gesetz der Knechtschaft; vor allem die bekannten drei, auf welche sich die übrigen Arten asketischer Übungen zurückführen lassen.

An Thomas schließt sich Antoninus, Erzbischof von Florenz († 1459) an, dessen Summa theologica die Anschauungen des Thomas minder spekulativ, aber in leichterer Darstellung und mit erweitertem Stoff wiedergibt und noch heute in Italien als erstes Lehrbuch der Moraltheologie geschätzt wird (Wagenmann, PRE.[2] I, 472 f.). — Eine andere Gestalt nimmt die Ethik bei Duns Scotus an. An die Stelle der Vernunftnotwendigkeit, wie sie durch den Grundgedanken des Thom. Aquinas gegeben ist, tritt hier die Idee der Freiheit infolge der Betonung des Willens. Voluntas est superior intellectu. Ihre Fassung aber führte teils in pelagianische Nähe, teils zur Erschütterung der objektiven Gewißheit des Sittlichen.

Den eigentlichen Scholastikern zur Seite geht die Mystik dieser Periode in den Viktorinern, welche die Richtung auf die innerliche Anschauung Gottes als des höchsten Gutes pflegen und so die Ethik der Tugend- und Pflichtenlehre in der Güterlehre untergehen lassen, im Grunde aber doch Scholastiker bleiben. So Hugo v. St. Viktor († 1141) in De sacramentis fidei, seinem Hauptwerke; auch De laude caritatis epist. u. a. (Preger I, 227 ff.). Mit stärkerem Vorwiegen des mystischen Elements Hugos Schüler Richard von St. Viktor († 1173): De gratia contemplationis; de praeparatione animi ad contemplationem; de gradibus caritatis; de amoris insuperabilitate atque insatiabilitate. Der Prozeß der Kontemplation hat die Liebe zu Gott zur Grundlage und das Erkennen Gottes zum Ziel (Preger a. a. O., S. 241 ff.). An Richard von St. Viktor schließt sich im wesentlichen Bonaventura († 1274), Schüler des Alex. von Hales an. Itinerarium mentis in Deum: de septem intineribus aeternitatis; de septem gradibus contemplationis; de institutione vitae aeternae; de contemtu saeculi; de quatuor virtutibus car-

dinalibus u. a. Außerdem Pharetrae lib. II, in quo de principalium vitiorum et virtutum multiplicatione tractatur — eine Sammlung von Äußerungen früherer Lehrer über die einzelnen Laster und Tugenden. Ferner sein Centiloquium und Breviloquium an den betr. Stellen. Die Behandlung der Mystik und der mystischen Seelenvorgänge bleibt die scholastische. Und so blieb diese Ethik auch sachlich auf der Bahn der herkömmlichen Ethik mit ihrer doppelten Sittlichkeit und der höheren Stufe der consilia evangelica.

IV. **Praktische Bestrebungen.** Neben der wissenschaftlichen Bearbeitung der Ethik geht eine Reihe praktischer Reformbestrebungen her teils auf häretischer, teils auf kirchlicher Grundlage.

a. In antinomistischer Richtung entwickelten sich die in Scotus Erig. liegenden pantheistischen Elemente in Amalrich von Bena († c. 1205) zum entschiedenen Pantheismus, in dessen ethischen Konsequenzen sich der Antinomismus der alten Gnosis erneuerte (vgl. Preger I, 167 ff., 173 ff. und PRE.[2] I, 325). Die Fortsetzung dieser Richtung in den Brüdern und Schwestern des freien Geistes. Da Gott Alles ist, so braucht man sich nur der Einheit mit ihm bewußt zu werden, um im Geistesstande der Vollkommenheit und Freiheit zu sein, in welchem es keine Sünde mehr gibt (Preger I, 207 ff.). Dieser Antinomismus war die Antwort auf den Nomismus der mittelalterlichen Kirche. Bis in die Reformationszeit hinein setzte sich dieser Libertinismus fort.

Eine dualistische Askese vertraten die Paulicianer (C. Schmidt, P.R.E.[1] XI, 225 ff.; Steude, Zeitschr. f. Kirchengesch. V. 1881, 1) zunächst im Orient von dualistischer (marcionitischer) Gnosis ausgehend, mit der Verwerfung des Sinnlichen auch alles äußere Kirchenwesen verwerfend. Ins Abendland übergehend erscheint diese Richtung in verschiednen Mischungen und Namen; so in Thracien als Euchiten mit schwärmerischem Gebetskultus, unter den Bulgaren als Bogumilen über das 12. Jahrh. herab, besonders aber in Südfrankreich und Italien als Katharer (C. Schmidt, PRE.[2] VII, 616 ff.), welche wenigstens für die perfecti möglichste Enthaltung von allem Materiellen, so vor allem von Geschlechtsgemeinschaft und Fleischgenuß, und von allem Besitz forderten, auch alles Schwören, Töten (Krieg) und das jus gladii der Obrigkeit als Todsünde verwarfen. Alle diese Versuche zur Reform des christlichen Lebens im Sinne eines asketischen Spiritualismus stellten sich in scharfe Opposition zur herrschenden Kirche.

b. Dagegen machte Franziskus von Assisi († 1226) seinen Reformversuch des sittlichen Lebens im Sinne asketischer Weltverneinung auf dem Boden und im Dienst der herrschenden Kirche, besonders durch sein Institut der Tertiarier (tertius ordo de poenitentia seit 1221), für welche innerhalb der weltlichen Verhältnisse der Grundsatz möglichster Enthaltung von der gewöhnlichen weltlichen Lebensweise die gesetzliche Regel ihres Lebens bildete. Ganz einfach in ihrer Kleidung sollten sie kein Schauspiel besuchen, keine Tänze mitmachen, viel Fasten und vorgeschriebene gottesdienstliche Übungen halten: ein Reformversuch mit den Mitteln der römischen Kirche, der das Leben der verschiedenen Stände nach dem Ideal der mönchischen Askese und Weltverneinung, so weit diese mit dem Leben in der Welt verträglich war, gestalten wollte.

V. **Die deutsche Mystik.** Wie der Franziskanerorden eine Stätte des mystischen Enthusiasmus wurde, so fand im Dominikanerorden auf deutschem Boden die Mystik eine solche teils in spekulativer, teils in mehr praktischer Gestalt. Grundlegend spekulativ ist sie vertreten von Meister Eckhart († 1329). Gott ist allein die wahre Realität, ihn allein zu lieben die wahre Sittlichkeit. In dem Maße als die Seele frei wird von der Kreatur, ergießt sich Gott in sie; und so wird der Mensch mit Gott geeinigt. Damit tritt Eckhart der herrschenden Werklehre entgegen. Denn nicht die einzelnen Werke machen heilig, „sondern heilig sein macht heilige Werke". Die Tugenden sollen uns aber natürlich sein, so daß wir sie üben ohne „Warum", d. h. ohne Gedanken an Lohn. Auch den außerordentlichen Weisen und Werken kommt kein Lohn zu. „Gott hat das Heil nicht gebunden an eine sonderliche Weise". So lange aber diese Mystik das Verhältnis zu Gott ausschließlich als zuständliche Innerlichkeit faßt und ihren Standort nicht in der Rechtfertigung aus dem Glauben nimmt, kommt sie nicht zur richtigen Würdigung des geschichtlich Gegebenen, also auch nicht über eine negative Stellung zur Welt und über vorwiegend asketische Tendenz hinaus. So auch die folgende Mystik. Tauler († 1361), Eckharts Schüler, mit praktischer Wendung in seinen Predigten und in der — neuerdings ihm abgesprochenen aber in seinem Geist geschriebenen — „Nachfolge des armen Lebens Christi". „Armut ist Gleichheit Gottes", denn Gott ist ein abgeschiedenes Wesen von allen Kreaturen, ein frei Vermögen, ein lauteres Wirken. Das ist also die Vollkommenheit des Menschen, an nichts Kreatürlichem zu haften, frei zu sein von den Bildern, und so im lauteren Wirken und doch in göttlicher Ruhe zu stehen — eine falsche Identifizierung des Geistigen, Unsinnlichen mit dem Geistlichen. Ruysbroek († 1381), der Vater der niederländischen Mystik. Den drei Seinsordnungen und Lebenskreisen des Menschen: dem göttlichen geistigen und natürlichen, entspricht die dreifache Stufenleiter der mystischen Auffsteigung zu Gott: in der Reinigung, Übung und im mystischen Schauen. wo die entzückte und ihrem irdischen Bewußtsein entrückte Seele im göttlichen Ozean untergeht, um immer neu aus Gott hervorzugehen. Gegen diese Überschwänglichkeiten erklärte sich Gerson († 1429), weil sie den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf pantheistisch gefährdeten. Die Beschaulichkeit schließe die Liebe, und die Verklärung der gottliebenden Seele schließe die rückhaltlose Untergebung des menschlichen Willens unter den göttlichen mit ein. Er warnt vor allzustrenger Askese und vor Versäumung der Pflicht unter dem Vorwand nur der Kontemplation zu leben, sowie vor den Phantasiebildern. Am erfolgreichsten hat Thomas a Kempis die Gedanken der Mystik in den Dienst der Erbauung gestellt in seiner Schrift De imitatione Christi (in alle europäische Sprachen übersetzt), voll religiöser Innigkeit und trotz des falsch asketischen Zugs und der Werkverdienstlichkeit doch zugleich reich an evangelischer Wahrheit. Tiefsinnig lehrt die „Deutsche Theologie" von Luther herausgegeben 1516, vom Gegensatz Adams und Christi d. i. des alten und des neuen Menschen, und von der Vereinigung mit Gott, dem höchsten Gut; aber wie alle Mystik das Heilsgeschichtliche in Zuständlichkeiten umsetzend und mit einem akosmistischen Zug. Die praktisch-mystische Richtung, biblisch vereinfacht, gab sich eine thatsächliche Gestalt äußeren Gemein-

schaftslebens in den Brüdern des gemeinsamen Lebens, welche, im Gegensatz zur Verweltlichung des Lebens auch der Kirche, das Heil ihrer Seele und des Volkes in der Nachfolge Christi in der Form genossenschaftlichen Zusammenlebens zur gegenseitigen inneren Förderung suchten (vgl. Hirsche, PRE.[2] II, 678 ff.).

VI. **Die biblische Reformrichtung.** Die Waldenser (Preger: Waldesier) bringen auf sittenstrenge Heiligung des Lebens zunächst nach dem mittelalterlichen Ideal der evangelischen Vollkommenheit, welches sie durch ihr gesetzliches Schriftverständnis stützen. Das N. T. ist ihnen „das Gesetz Christi", und so die unverbrüchliche Richtschnur des Lebens. Eid und Tötung ist von der Schrift schlechthin verboten, also auch der Obrigkeit das Recht über das Leben genommen. Die höchste Vollkommenheit sehen sie in Armut und Ehelosigkeit. Aber ihr wenn auch nur formales Schriftprinzip hatte doch eine Zukunft (vgl. Herzog PRE.[1] XVII, 502 ff.). Korrekter war die Bewegung, welche von Wiclif ausging und sich dann nach Böhmen übertrug. In der Tugendlehre zwar an die herkömmliche Einteilung der vier Kardinal- und drei theologischen Tugenden sich anschließend, betont er in der Übung der Liebe doch die richtige Ordnung, die sie einhält, und die Pflichten des Berufs (officium status), der einem jeden von Gott angewiesen ist. Freilich ist diese richtige Erkenntnis noch mittelalterlich gefärbt. Das Evangelium ist zum Gesetz gemacht. In Abhängkeit von Wiclif ist auch für Hus die heilige Schrift „das Gesetz Christi" für die Regelung des Christenlebens. Und so haben denn auch die radikalen Hussiten das Schriftwort ohne weiteres als äußeres Gesetz für das bürgerliche Leben geltend gemacht und Eid und Todesstrafe vorworfen; ja die Taboriten haben die Schrift auch für Verwaltung und Justiz als maßgebendes Recht erklärt.

Mit Wiclifs späterer Polemik gegen das Mönchtum trifft Johann v. Goch zusammen, gegen die unevangelische Gesetzlichkeit und gegen die Verdienstlichkeit der Gelübde polemisierend; nicht ein äußerer Mönchsstand, sondern die innere Heiligkeit sei die Vollkommenheit. Am evangelischesten unter allen Vorläufern der Reformation ist Johann Wessel; doch ist auch ihm die Liebe d. h. die „eingegossene Gerechtigkeit" das Rechtfertigende. So teilt er mit der Scholastik die gleiche Grundlage der fides formata caritate; aus dieser Wurzel konnten alle ethischen Irrtümer der mittelalterlichen und römischen Kirche immer wieder herauswachsen. Erst Luthers Erkenntnis legte den richtigen Grund der christlichen Sittlichkeit in ihrem Verhältnis zu Gott wie zum Weltleben.

Vgl. überhaupt: Marheineke, Gesch. der christl. Moral in den der Reformation vorhergehenden Jahrhh. I. Nbg. u. Sulzb. 1806. Allgem. Darstellung des theol. Geistes der kirchl. Verfassung und kanon. Rechtswissensch. in Beziehung auf die Moral des Christenth. und die eth. Denkart des Mittelalters. (Der 2. Teil sollte das Einzelne bringen, ist aber nicht erschienen.)

De Wette, Chr. Sittenlehre II, 2. 1821.

W. Gaß, Geschichte der christl. Ethik 1881. Berlin. I. S. 241 ff.

Uhlhorn, Vorstud. zu einer Gesch. der chr. Liebesthätigkeit im MA., in d. Ztschr. f. KGesch. Bd. IV. 1880, S. 73 ff. Die christl. Liebesthätigkeit in der Kirche des MA. Stuttg. 1884.

Preger, Geschichte der deutschen Mystik im MA. I. Leipzig 1874; II. 1882.

Im besonderen ist noch folgende Literatur zu vergleichen: Werner, Alkuin und sein Jahrh. Paderb. 1876. Christlieb, Das Leben und die Lehre des J. Sc. Erigena. Goth. 1860. Joh. Huber, J. Sc. Er. Münch. 1860. || Über Abälard vgl. H. Reuter, Gesch. der rel.

Aufkl. im MA. Berl. 1875. I. S. 183—259. || Über Bernhard: Neander, Der heil. Bernhard u. s. Zeitalter. 3. Aufl. Goth. 1865. Plitt, Des heil. Bernhard v. Cl. Anschauungen v. christl Leben, in Niedners Zeitschr. 1862. Dieckhoff, Justin, Augustin, Bernhard und Luther. Leipz. 1882. || Werner, Der h. Thomas v. Aquino. Regensbg. 1858, vornehmlich II. S. 467–619. Rietter, Die Moral des Th. v. Aqu. Münch. 1858. || Liebner, Hugo von St. Viktor. Leipz. 1832. Zöckler, PRE.[2] VI, 356 ff. Engelhardt, Rich. von St. Viktor u. Joh. Ruysbroeck. Erl. 1838. || K. Hase, Franziskus von Assisi. Lpz. 1856. Engelhardt-Zöckler in der PRE.[2] IV, S. 652 ff. Meister Eckart, Werke hrsgg. v. Fr. Pfeiffer. Leipz. 1857. Martensen, M. Eckart. Hambg. 1847. Jos. Bach, M. Eckart. Wien 1864. Lasson, M. E. Berlin 1865. C. Schmidt, Jos. Tauler ꝛc. Straßb. 1841. Bähring, J. T. und die Gottesfreunde. Hamb. 1855. || C. Schmidt, Ruysbroeck PRE.[1] XIII, 188 ff. Otterloo, J. Ruysbroeck. Amsterd. 1874. || C. Schmidt, J. Gerson PRE.[1] V, 132 ff. Schwab, J. Gerson. Würzb. 1858. || Hirsche, Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der Imitatio Christi. Berlin, 2 Bde., 1873. 74. Ders. PRE.[2] II, S. 578 ff. || „Deutsch Theologie" („Eyn geystlich edels Buchleynn von rechter vnterscheyd und vorstand, was der alt und new mensche sey"), herausgegeben von Luther 1516: vgl. hiezu Pfeiffer, Theologie deutsch, 3 Aufl. Gütersloh 1875. || Lisco, Die Heilslehre der deutschen Theol. Stuttg. 1837. || C. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. 2 Bde. 2. Aufl. Gotha 1866. G. Lechler, Joh. v. Wiclif, und die Vorgeschichte der Reformation. 2 Bde. Lpz. 1873.

4. Geschichte der Ethik in der Kirche seit der Reformation.

I. Die Moral der römischen Kirche.

a. **Die jesuitische Moral.** Die kasuistische Behandlung im Dienst des Beichtstuhls führte zur Veräußerlichung, und die Verwendung des Beichtstuhls im Dienste der Herrschaft der Kirche zur Laxheit. Daher die drei charakteristischen Grundsätze der Jesuitenmoral: *1.* Der Probabilismus d. h. der Grundsatz, in sittlich zweifelhaften oder auch bedenklichen Fällen das Handeln von der Autorität kirchlicher Lehrer abhängig zu machen, so daß auch nur Einer ausreicht, eine Ansicht zu einer sententia probabilis zu machen, um so „das Joch Christi zu erleichtern". Durch Paskals Provinzialbriefe erschüttert, gilt er seitdem doch noch in ermäßigter Gestalt (z. B. Liguori und Gury). *2.* Methodus dirigendae intentionis: es kommt alles auf den beabsichtigten Zweck an, sodaß dadurch die Mittel gerechtfertigt werden: cum finis licitus est, etiam media licita sunt; honestantur media ex causa finali. *3.* Die restrictio oder reservatio mentalis: die willkürliche Beschränkung eines Wortes (Versicherung, Versprechung, Eid dgl.) durch stillschweigend hinzugedachte Bedingungen, Einschränkungen u. dgl. ist erlaubt ex justa causa. Dies mußte zur Erschütterung aller Wahrhaftigkeit und Treue führen. Außer der Lüge wurden besonders die geschlechtlichen Verhältnisse mit widerwärtigster Ausführlichkeit behandelt; auch für den Mord eine Menge von Ausnahmefällen statuiert. Berühmt geworden ist die Verteidigung des Tyrannenmords und der Volkssouveränetät, besonders von seiten Marianas († 1624). Diese Grundsätze verbreiteten sich auch über die Grenzen des Jesuitenordens hinaus. An Busenbaum knüpfte Alphons v. Liguori († 1787), der Stifter des Redemtoristenordens an; an diesen der Jesuit Gury, dessen Moral-Kompendium in den meisten bischöflichen Klerikalseminarien von Deutschland, Italien, Frankreich, Belgien, England, Nordamerika eingeführt ist.

b. **Die jansenistische und die mystische Moral.** Den Gegensatz zur jesuitischen Moral bildete die jansenistische, auf Grund der augustinischen Lehre von Sünde und Gnade. Die jansenistischen Vertreter der Ethik waren hauptsächlich

Nicole und Quesnel. Aber diese Bewegung blieb ohne dauernde Wirkung. Größere Bedeutung erlangte die mystische Richtung und ihre Moral. Franz v. Sales († 1622), gab in seiner Philothea eine Anleitung zum frommen Leben auch außerhalb des Klosters. Die höchste Liebe läßt nichts zu wünschen, nicht einmal das Heil. Die Kontemplation steigt bis zur exstase, in welcher die Seele in Gott untergeht — eine Nachwirkung der alten neuplatonischen pantheistischen Strömung in der Kirche. Diese mystische Richtung war besonders in Spanien, in Verbindung mit übertriebener Askese, verbreitet, am geistreichsten vertreten durch Theresia v. Jesu († 1582). Ihr zur Seite stand der tiefsinnig überschwengliche Johann v. Kreuz († 1591). Etwas maßvoller Ludw. v. Granada († 1588).

An diese Mystik schloß sich der Quietismus an. Molinos († 1697), spanischer Priester, von der Inquisition mit vielen Anhängern verfolgt, forderte in seinem Guida spirituale, einer Anweisung zum innern Frieden, als die rechte innere Gemütsstimmung „eine allersüßeste und lieblichste Windstille", der gegenüber die äußeren kirchlichen Übungen und Mittel ihre Bedeutung verlieren. Schwärmerischer Madame Guyon († 1717) in ihren Torrens (die Ströme): Gott sei das Meer, in welches sich die Bergströme der inneren Lebens ergießen und verlieren. Später ist sie maßvoller geworden. Ihr nüchternerer Freund und überhaupt der edelste Vertreter des Quietismus ist Fénélon († 1715): die Liebe Gottes liebt ihn um seiner selbst willen, abgesehen von der Seligkeit, die man in ihm findet. Aber auch Fénélons Standpunkt schien in Rom — und nicht ganz mit Unrecht — bedenklich. Übrigens bleibt auch diese Mystik immer römisch; denn das Höchste und Rechtfertigende ist unser Liebesopfer, das wir Gott darbringen, eine verfeinerte doctrina legis. — Diese Mystik hat auch in evangelische Kreise eingewirkt und hier ihre schönste Blüte in Tersteegen getrieben.

c. **Neuere katholische Arbeiten.** Die römische Theologie hat ähnliche Stadien durchgemacht wie die evangelische. Gegen den von Pufendorf u. a. her eindringenden Geist sucht sich Amort 1758 noch zu wehren. Den Übergang zur Aufklärungszeit bezeichnet Stattler. Die Aufklärungsrichtung ist im Anschluß an die Wolff'sche Philosophie von vielen Namen bis in das 19. Jahrhundert herein vertreten. Der Anfänger einer neuen Zeit ist vor allem der fromme und milde Sailer. Wissenschaftlich weitaus bedeutender aber ist Hirscher. Von Neuesten sind zu nennen u. a. Martin, K. Werner (sein System der christlichen Ethik im Anschluß an Schleiermacher gehalten, in wissenschaftlich spekululativer Haltung), Jocham, Simar, der im Unterschied von den für den Beichtstuhl bestimmten kasuistischen Arbeiten die Moral prinzipiell zu behandeln sucht. Linsenmann legt den Begriff des Reiches Gottes als sittlicher Weltordnung zu Grunde; aber auch hier findet, wie bei Pruner und in der römischen Moral überhaupt, eine ungehörige Hereinnahme juristischer Elemente statt. Den Gegensatz zu solchen Arbeiten bildet das oben angeführte jesuitische Moral-Kompendium von Joh. P. Gury. — So zeigen sich uns zwei verschiedene Richtungen: die eine vom wissenschaftlichen Aufschwung der römischen Theologie in den dreißiger und vierziger Jahren ausgehend, allmählich im römischen Sinn kirchlicher geworden; die andere an die kasuistische Behandlung früherer Zeiten anknüpfend und dem wissenschaftlichen Fort-

schritt fremd: beide aber in denselben unevangelischen Grundanschauungen wurzelnd.

II. Die evangelische Moral.

a. **Die Anfänge in der lutherischen Kirche.** *1.* Wie die Verirrung der Moral zur falschen Gesetzlichkeit aus der Verdunklung der paulinischen Erkenntnis von der Glaubensgerechtigkeit in der altkatholischen Kirche entstand, so führte nun hinwiederum Luthers Erneuerung jener paulinischen Erkenntnis auch zu einer Erneuerung und Richtigstellung der Ethik. Die Hauptpunkte im Zusammenhang der ethischen Gedanken Luthers, wie er sie außer in seinen Predigten und Schriftauslegungen (besonders der Bergpredigt 1532) hauptsächlich in den vielen unten S. 332 zusammengestellten Schriften niedergelegt hat, sind: Es ist scharf zu unterscheiden zwischen der theologischen und der philosophischen Ethik; die philosophische ist eine Lehre von Gesetz und Werken, jene hat die Gnade zur Voraussetzung, welche einen neuen Menschen macht; denn die Person ist das erste, die Werke das zweite: die Person aber wird neu durch die Rechtfertigung aus dem Glauben; aus ihr wächst also das neue Leben des Glaubens heraus. Darin hat die Ethik ihre Einheit, und das neue Leben des Christen seine Innerlichkeit und Freiheit gegenüber allen äußeren Gesetzen, Werken u. s. w. Der Weg zu dieser Freiheit geht allerdings durch das Gesetz hindurch, findet aber in der Liebe des Glaubens, mit dem sie das ganze Wesen eines Christenmenschen bildet, ihre Erfüllung. Daraus gehen die Werke der Liebe hervor, gemäß dem Beruf eines Jeden — im Gegensatz zur römischen Lehre von der Vollkommenheit — also nach den drei allgemeinsten Gottesordnungen, der ehelichen, obrigkeitlichen, kirchlichen. Von da aus ergab sich auch das rechte Urteil und die rechte Stellung zu den Gütern und Aufgaben der gottgeschaffenen Welt überhaupt.

2. In den lutherischen Bekenntnisschriften ist der wesentliche Ertrag der ethischen Erkenntnis Luthers niedergelegt. Schon in der Conf. Aug. und ihrem Urteil über die nova obedientia art. VI, die bona opera und vocatio XII, XX, die res civiles XVI, die Unterscheidung der justitia civilis und spiritualis XVII, den Gegensatz zur römischen Moral XXIII u. s. w., nebst den entsprechenden Partien der Apologie, sowie den Ausführungen im Gr. Katechismus, z. B. zum 3., 4., 5., 6. Gebot und dem Schluß der Gebote, womit auch die Haustafel zu vergleichen ist. Die Konkordienformel enthält ethische Materien besonders im 4., 5. und 6. Artikel. Sie lehrt vor allem das richtige evangelische sittliche Urteil gegenüber Rom und der wiedertäuferischen Geistlichkeit im 12. Artikel.

3. Melanchthon hat die theologische Moral im evangelischen Geiste in den Locis behandelt, besonders in der Expositio decalogi (C. Ref. XXI. p. 686—711) als der summa doctrinae omnium virtutum (p. 697), woran sich dann weitere Erörterungen ethischer Natur schließen: de lege naturae, de discrimine consiliorum et praeceptorum (p. 719 ff.), de bonis operibus (p. 762 ff.), über peccatum mortale et veniale (p. 816 ff.), über die poenitentia (p. 876 ff.), de calamitatibus et de cruce (p. 934 ff.), de precatione (p. 955 ff.), de magistratibus civilibus et dignitate rerum politicarum (p. 984 ff.), über die ceremoniae humanae in ecclesia (p. 1015 ff.), de scandalo (p. 1029), de

libertate christiana (p. 1037 ff.). Also ein reiches ethisches Material, dessen Darstellung, wenn auch nicht systematisch geordnet, doch eine zusammenhängende sittliche Anschauung zu Grunde liegend zeigt (o., S. 22 f.). Was Melanchthon hier gibt, blieb dann auf lange Zeit die Grundlage der theologischen Moral. Daneben wandte er seinen Fleiß der philosophischen Moral zu, indem er durch Kommentierung des Aristoteles dessen Einführung in den Studienkreis der evangelischen Schulen sich angelegen sein ließ und auf weit hinaus auch erreichte. Dahin gehören außer verschiedenen Reden und dgl. seine Epitome philosophiae moralis (1538 u. ö.), die in ihrer späteren Bearbeitung als Ethicae doctrinae elementa (1550 u. ö.) noch lange das Lehrbuch in den evangelischen Schulen blieb, zahlreiche neue Auflagen erlebte und oft kommentiert wurde. Die philosophische Moral ist hier von Aristoteles aus dem Evangelium so sehr angenähert und nimmt einen so großen Raum ein, daß für eine selbständige theologische Moral wenig Raum mehr übrig blieb und so denn auch die folgenden selbständigen Arbeiten über die theologische Moral die Grenze gegen die philosophische wenig scharf einhielten. Im Grunde hat erst Calixt mit seinem Satze, daß das Subjekt der theologischen Moral der homo renatus sei, hier eine scharfe Grenzlinie gezogen.

4. Die Arbeiten über die theologische Moral im 16. Jahrhundert zeigen auf der einen Seite die neue evangelische Erkenntnis in der Begründung der Moral durch den Glauben, der in der Liebe thätig ist, und in der Anlehnung an den Dekalog, als die Offenbarung des Willens Gottes, auf der andern Seite die Einwirkung der philosophischen Arbeiten Melanchthons in der schwankenden Haltung der theologischen zur philosophischen Moral. So gleich Thomas Venatorius (1529); ferner Hieronymus Weller (1552), David Chyträus (1555), Paul v. Eitzen 1571).

b. **Die Anfänge in der reformierten Kirche.** Calvin hat in seiner Institutio III, 6—10 in kurzer, einfacher und biblischer Zeichnung der christlichen Sittlichkeit vor allem unter dem Gesichtspunkt der Selbstverleugnung die Grundlinien einer Ethik gezogen. Dazu kommen die anderweitigen Erörterungen der Institutio über den Dekalog, die poenitentia, das Gebet, die Prädestination, sowie in den übrigen Schriften mit dem doppelten Gegensatz gegen die römische Kirche wie gegen die Libertiner. Lobstein (in s. Ethik Calvins) faßt das Wesentliche in folgende Punkte zusammen: die objektive Grundlage des neuen Lebens bildet die göttliche Erwählung, zugleich das stärkste Motiv zu einem tugendhaften heiligen Leben; das subjektive Prinzip des neuen Lebens ist der Glaube, dessen Verhältnis zu den guten Werken aber nicht genügend klargestellt wird; die Voraussetzung des neuen Lebens ist die christliche Freiheit im Sinn der Freiheit vom Gesetz; die Norm desselben der Dekalog, an welchen das Leben der Christen gebunden ist; die Entstehung und Entwicklung des neuen Lebens vollzieht sich auf dem Weg der poenitentia. Alle Tugenden und Pflichten des Christen laufen in der Selbstverleugnung, als der Bewährung des neuen Lebens, zusammen. Zu bethätigen hat sich dasselbe in den Gemeinschaften der Familie und Geselligkeit, des Staats und der Kirche; die Vollkommenheit als das Ziel desselben ist nach dem Beruf des Christen zu normieren. — Die ethische Denkweise Calvins ist beherrscht vom Geist der Theokratie, der die Ordnung des Lebens dem Willen der göttlichen

Majestät als dem unbedingten Gesetz unterwirft. Bei dem Gewicht, welches bei dieser Denkweise auf die Werke fiel, in welchen die Unterthanen Gottes ihrem Herrn seine Ehre erwiesen, lag die Pflege der Moral nahe. Danäus ist der erste, welcher im Anschluß an Calvin in seiner Ethice christiana die Moral in relativer Vollständigkeit systematisch behandelte.

c. **Die Ethik im Zeitalter der Orthodoxie.** Während in der reformierten Theologie die Moral eine reichlichere Pflege fand, teils mehr systematisch, in Abweichung oder im Anschluß an Danäus, von Keckermann († 1609), Amesius († 1633), Amyraud († 1664), Hoornbeck († 1666 — Theol. pract. Utrecht 1668, von Buddeus sehr gerühmt) u. a., teils mehr kasuistisch, wie von Alsted (1621), teils mehr populär, wie von Pictet u. a., gab in der lutherischen Kirche G. Calixts Theologia moralis trotz ihrer Unvollständigkeit und ihres mäßigen wissenschaftlichen Wertes einen erfolgreichen Anstoß zu selbständiger Behandlung der theologischen Moral in ihrem Unterschied sowohl von der philosophischen Moral als von der Dogmatik, obwohl im innern Zusammenhang mit dieser. Beides dadurch, daß er als Subjekt der theologischen Moral den homo renatus bezeichnete und so dieselbe als Lehre von der Heiligung faßte, deren Prinzip der heilige Geist ist, welchem sich die vires naturales: intellectus (mit dem Gewissen), voluntas, appetitus unterordnen. Calixts Schule pflegte die Ethik fleißig und erfolgreich. Dürr in Altdorf († 1677) lieferte das erste vollständige System der Ethik in der lutherischen Kirche. Aber auch die strengere orthodoxe Richtung behandelte nicht bloß innerhalb der Dogmatik nach dem Vorgang von Melanchthons locis den ethischen Stoff an den betreffenden Orten, sondern auch in selbständigen Arbeiten. Die gebrauchtesten Kompendien waren die von den beiden Jenensern: Baier (1698) und Buddeus (1711), neben welchen Schomer, Andr. Osiander, Dorsch, Strauch u. a. zu nennen sind. Auch die kasuistische Behandlung wurde fleißig gepflegt für den Beichtstuhl von Balduin, Olearius, Dannhauer, König u. a. Eine wertvolle Sammlung von Entscheidungen verfaßte Dedekenn († 1628). Im Gegensatz zu einer bloß äußerlichen Kirchlichkeit suchten J. Val. Andreä in verschiedenen Schriften und Joh. Arnd (Wahres Christentum) das christliche Leben zu verinnerlichen, jener infolge der Anregungen, die er in Genf empfangen, mit dem Interesse für das äußere Gemeinschaftsleben, dieser infolge der Anregungen von der Mystik, mit dem Interesse für das innere Seelenleben. Den Zusammenhang der christlichen Idee mit dem Weltleben hatte Veit L. Seckendorf († 1692) im Auge in seinem Fürstenstaat, dem er später den Christenstaat folgen ließ, eine Sittenlehre für die drei Stände entwerfend, den geistlichen, weltlichen und Hausstand, mit verständigem und für die mannigfachen Verhältnisse erschlossenem Sinn zeigend, wie die christliche Moral im öffentlichen Leben die entscheidende Norm und Regel sein solle.

d. **Die Ethik des 18. Jahrhunderts.** Der Pietismus hatte es auf eine Besserung des Lebens abgesehen, vertrat also das Interesse der Moral im Sinne des sittlichen Ernstes, nicht unberechtigt gegenüber einer teilweisen sittlichen Laxheit im Kreise der Orthodoxie. Einzelnen Fragen des sittlichen, vorwiegend des innern Lebens gelten Speners Theologische Bedenken (1700). Ferner Rambach. Unter dem Einfluß der asketischen Mystik und in gesetz-

licher Beschränkung des Gebiets des Erlaubten kam aber der Pietismus je länger je mehr in eine einseitig negative Stellung zu Welt. Er wurde abgelöst durch die Vorboten des neuen Geistes, welcher eine rein natürliche Denkweise und Lebensgestaltung anstrebte. Eine bloß menschliche Sittlichkeit entwirft Pufendorf, und stellt Chr. Wolff in seiner Philosophie der auf die Offenbarung sich gründenden zur Seite, im Anfang in Verträglichkeit mit derselben (Canz, Reusch, Schubert, S. J. Baumgarten). Anknüpfend an die Wolff'sche Sonderung der natürlichen und christlichen Sittenlehre hat Mosheim durch reiche Welt- und Menschenkenntnis den Horizont des ethischen Studiums erweitert. Das schon hier erkennbare eudämonistische Moment entwickelte sich zu einer Glückseligkeitslehre bei Steinbart (1778 ff.), Michaelis (1792), Bahrdt (1791 f.). Der Widerspruch, welchen Crusius in Leipzig gegen Wolffianismus und Eudämonismus erhob (in s. „Anweisung vernünftig zu leben") verhallte. Den Ertrag der besseren Elemente faßte eklektisch der Supranaturalist Reinhard zusammen in seinem stoffreichen und angesehenen System der christlichen Moral (Wittenberg 1788 ff.; der 5. Bd. nach Reinhards Tod (1812) vom Grafen v. Hohenthal 1812 herausgegeben).

e. **Die Ethik der neuesten Zeit.** Die Wendung zu einer neuen Entwicklung der Moral ist vor allem durch Kant und Schleiermacher bezeichnet. Kant (Kritik der prakt. Vernunft 1788 und Methaphysik der Sitten) bekämpft vor allem den Eudämonismus der vorhergehenden Periode durch seine Geltendmachung der absoluten Autorität des Pflichtgebots (kategorischer Imperativ) und die Abhängigkeit der Moral von fremden Autoritäten (auch die Theonomie ist Heteronomie), durch die Behauptung der Autonomie der prakt. Vernunft, welcher dann die Autarkie derselben („du kannst, denn du sollst") entspricht. Aber sein Prinzip: „Handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne" führte durch seinen gesetzlichen Charakter nur zu einer gesetzlichen Moral — mit widerstrebender Neigung —, deren Ungenüge Schiller richtig erkannte; und konnte durch seinen abstrakten Charakter dem Handeln keinen Inhalt geben. Doch hat Kant sowohl praktisch durch die Unbedingtheit seines Pflichtgebots auf den sittlichen Charakter der Zeit heilsam gewirkt, wegebahnend für die Zeit des Evangeliums, als auch der Betreibung der Moral einen wirksamen Anstoß gegeben, wenn auch z. B. Stäudlin, sowie Ammon von Kant abfielen. Gegenüber der Weiterbildung der Moral zur objektiven Ethik in der sittlichen Welt der objektiven Vernunft durch Hegel hat Herbart die Bahn Kants verfolgt in der Ausbildung der formalen Ethik als einer Wissenschaft nicht des Seins, sondern des Urteils nach den fünf Grundideen der Freiheit, der Vollkommenheit, der Wohlwollens, des Rechts der Billigkeit — nicht ohne mannigfache Einwirkung auch auf die Theologie. Dagegen hat unabhängig von philosophischer Einwirkung Schwarz eine selbständige theologische Sittenlehre auf dem Prinzip des christlich-evangelischen Glaubens aufzubauen gesucht. Über sein System vgl. o., S. 38.

Von grundlegender Bedeutung für den wissenschaftlichen Betrieb der theologischen wie der philosophischen Ethik wurden die ethischen Arbeiten von Schleiermacher (Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre 1803; s. unten in der Literatur). Er fordert als fundamentale Idee für die Ge-

staltung der philosophischen Sittenlehre den bisher zu sehr außer Acht gelassenen Begriff (Platos) vom höchsten Gut, so daß die Ethik unter den drei Gesichtspunkten der Güterlehre (das Sittliche als Produkt), Tugendlehre (das Sittliche als Kraft), Pflichtenlehre (das Sittliche als Formel der Verwirklichung) darzustellen sei. Da der Begriff des Sittlichen die Ineinsbildung von Vernunft und Natur ist, so ergibt sich daraus das organisierende Einwirken der Vernunft auf die Natur und die symbolisierende Darstellung der Vernunft in der Natur. In der Vierfachheit der Tugend als belebender und bekämpfender, vorstellender und darstellender wiederholen sich die vier Kardinaltugenden. Die christliche Sitte dagegen stellt das Handeln der Christen als Glieder der christlichen Gemeinschaft dar, und zwar als wirksames Handeln, sowohl im Sinne wiederherstellender oder reinigender (Kirchen-Hauszucht u. s. w.) als verbreitender (Geschlechtsgemeinschaft, Verkehr im Staat u. s. w.) Thätigkeit, und als darstellendes Handeln (Gottesdienst, Geselligkeit u. s. w.). Hier ist dadurch, daß als Subjekt des Handelns der Christ und zwar als Glied der Kirche gefaßt ist, der theologische und zugleich kirchliche Charakter der Moral wieder gewonnen, und damit für die theologische wie für die philosophische Moral die Bedeutung der Gemeinschaft gesichert. Zugleich hat Schleiermacher in das nicht selten künstliche Netz seiner wissenschaftlichen Konstruktion eine reiche Fülle ethischer Fragen und Beobachtungen aufgenommen, und so der Ethik seitdem sowohl nachhaltigen Anstoß zu systematischem Aufbauen wie eine reiche Fülle sachlichen Inhalts gegeben.

Die meisten neueren Arbeiten im Gebiet der Ethik sind mehr oder minder abhängig von den Antrieben, welche diese Wissenschaft durch Schleiermacher empfangen hat. Das gilt vor allem von Rothe's großer Arbeit über die theologische Ethik. Sie ist in Rothes Sinn ein Teil der spekulativen Theologie und lehnt mit Hegelscher Dialektik, als Entwicklung des religiös bestimmten sittlichen Bewußtseins, an die Schleiermachersche Disposition in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre, sowie an die Schleiermacherschen Größen Natur und Vernunft (Persönlichkeit) sich an, so daß der sittliche Prozeß die Transsubstantiation der materiellen menschlichen Natur in menschlich geistige ist [d. i. aber: Bildung]; hiebei im einzelnen eine Fülle trefflicher Entwicklungen bietend. — Kirchlichen Charakters mit reichlicher Verwendung der Schrift und Luthers, gesund und nüchtern und frei von falsch pietistischem Wesen, ist Harleß' christliche Ethik. Die Dogmatik ist die Entwicklungsgeschichte der Thaten des welterlösenden Gottes, die Ethik die Entwicklungsgeschichte des von ihm erlösten Menschen, nach den Gesichtspunkten des Heilsguts, des Heilsbesitzes, der Heilsbewahrung. Populärer und im Anschluß an den Dekalog, welcher höher stehe als alle menschlichen Systeme, ist Sartorius in seiner Lehre von der heiligen Liebe. Die umfassendst angelegte Arbeit im kirchlichen Geist ist Wuttkes Handbuch der christlichen Sittenlehre: zuerst Darstellung des Sittlichen an sich, dann in seiner Verkehrung durch die Sünde, endlich des sittlichen Lebens in seiner Erneuerung. — Sorgfältig gearbeitet, aber im konkreten Teil zu kurz (Vorlesungen) ist Chr. Schmid's Sittenlehre. Nur eine Tugendlehre gibt Palmer. Von der Idee des göttlichen Ebenbildes aus nach theosophischen Baadersch-Schadenschen Grundanschauungen hat Culmann die christliche Ethik dargestellt. Anders wieder Bernh. Wendt mit guter Tendenz, aber zu wenig ausgereift. Cha-

rakteroll wie in allen seinen Arbeiten ist Vilmar in seiner Theologischen Moral der Sünde (Krankheitsgeschichte — der reichhaltigste und beste Teil), Wiedergeburt und Bekehrung (Heilungsgeschichte), Heiligung (Genesungsgeschichte). Eine völlige Umänderung der bisherigen Personalethik in Sozialethik forderte und versuchte Alex. v. Oettingens Sozialethik, welche auf der Grundlage der Moralstatistik die christliche Sittenlehre als „deduktive" Entwicklung der Gesetze christlichen Heilslebens im Organismus der Menschheit (1873) darstellte. Der soziale Faktor hat bereits seit Schleiermacher ein größeres Gewicht in der Moral erhalten, der eigentlich durchschlagende ethische Faktor aber wird immer die Persönlichkeit bleiben müssen. Martensens schöne und reiche Arbeit: Die christliche Ethik, läßt denn auch, nachdem der 1. Teil 1871 die allgemeinen Erörterungen gegeben, im 2. Teil, der speziellen Ethik (1878), auf die individuelle Ethik (die individuell sittliche Entwicklung) die soziale Ethik (Familie, Staat u. s. w.) folgen. Am einfachsten in der Disposition wird v. Hofmanns Theologische Ethik sein, welche nachdem sie das eigentümliche Wesen des christlich sittlichen Verhaltens erörtert, dasselbe zuerst als Gesinnung, sodann als Bethätigung, unmittelbar gegen Gott (im Gebet), mittelbar innerhalb der irdischen Gemeinschaftskreise darstellt, und zwar als christlich-sittliches Handeln in der Kirche, in der Familie, im staatlichen Gemeinwesen, in der menschlichen Gemeinschaft, stets mit dem in großen allgemeinen Linien gezeichneten biblischen und kirchengeschichtlichen Zeugnis. Die notwendigen grundlegenden Erörterungen der Ethik sind nur als Voraussetzungen behandelt, d. h. in einem kurzen Aufriß des theologischen Systems gegeben, bis dahin, wo das sittliche Verhalten des Christen einsetzt. Frank in Erlangen hat im Anschluß an sein System der christlichen Gewißheit und System der christlichen Wahrheit als dritten Teil der systematischen Theologie ein System der christlichen Sittlichkeit zu veröffentlichen begonnen, welches den Thatbestand des durch den Glauben bedingten freien Werdens des Menschen Gottes darzustellen habe. In seiner bekannten Weise stellt Beck die Ethik dar als die Verwirklichung der Gnade Jesu Christi d. h. seines göttlichen Lebensinhalts in der Entwicklung des menschlichen Personlebens.

Eine populäre Behandlung der Ethik ist gegeben in Luthardts Vorträgen über die Moral des Christentums.

Die angeführte Literatur zeigt, mit welchem Eifer gerade in der neueren Zeit die Ethik behandelt worden, wie wenig jedoch in ähnlicher Weise wie in der Dogmatik eine Übereinstimmuug der Behandlungsweise vorhanden ist, daß aber dieselbe sich anbahnt.

A. In der römischen Kirche.

1. Einflußreiche jesuitische Bearbeiter der Moral sind besonders: F. Toletus († 1596), Summa casuum conscientiae [oft gedruckt]. Sanchez († 1610, De sacram. matrimonii [oft gedruckt; aus den späteren Auflagen seit 1612 sind die unsaubersten Dinge weggelassen]. Suarez († 1611) in zahlreichen Schriften. Escobar († 1669), Liber theol. moral. [bis 1726 38mal aufgelegt]. Busenbaum, Medulla theol. mor., von 1645 bis 1670 45mal aufgelegt [Im Orden fast überall maßgebend, viel nachgeahmt, auch von Liguori]. Alph. v. Liguori, Theolog. moralis, 3 Bde. 1757 ff. und Homo apostolicus instructus in sua vocatione ad audiendas confessiones. Jo. Pet. Gury, Compendium theol. mor. 1850; ed. XI, Lugd. 1860 (deutsch zuerst 1868).

2. Vgl. zur Würdigung der jesuitischen Moral überhaupt: Pascal, Les Provinciales ou lettres écrites à un Provincial sur la morale et la politique des Jésuites 1656 ff. [von

ungeheurem Erfolg; mehr als 60 Auflagen]. Perrault, La morale des Jésuites. 3 T. 1669. [Harleß] Jesuitenspiegel. Erl. 1839. Andreä, Die verderbliche Moral der Jesuiten in Auszügen aus ihren Schriften. Ruhrort 1865. Zirngibl, Studien über das Institut der Gesellsch. Jesu. Leipzg. 1870. Steitz, PRE.² VI, 524 ff. Allg. ev.-luth. Kirchnztg. 1869, Nr. 50 ff. Zöckler, Liguori in PRE.² VIII, 676—79.

3. Jansenistische Bearbeiter der Ethik: Nicole, Essais de morale. 10 Bde. 1688 ff. und Quesnel, Le nouveau testament, avec des reflexions morales. 5 Bde. Paris 1693. Mystische und quietistische: Franz de Sales, Traité de l'amour de Dieu (1616) und Philothea oder l'Introduction à la vie dévote (1608). Toulouse 1632 u. ö. Molinos, Guida spirituale. Roma 1675; ins Lat. übers. v. A. H. Francke 1687. Mad. de Guyon, L'ancien et le nouveau testament, avec des explications et des reflexions qui regardent la vie intérieure. 20 vols. Cologne 1713—15. Fénélon, Maximes des Saints sur la vie intérieure. Bruxelles 1698.

4. Neuere katholische Arbeiten: Euseb. Amort, Theol. eclectica moralis. 24 Bde. Vind. 1752. 1758. Stattler, Ethic. christ. univers. 1772. || J. Mich. Sailer, Handbuch der christl. Moral. 3 Bde. München 1818. Hirscher, Die christl. Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttl. Reichs in der Menschheit. Tüb. 1835. 5. Aufl. 1851. Martin, Lehrb. der kath. Moraltheologie. 5. Aufl. 1865. K. Werner, System der christl. Ethik. 3 Bde. Regsb. 1850—52. Jocham, Moraltheol. 3 Bde. Sulzb. 1852—54. Simar, Lehrb. der kath. Moraltheol. 2. Aufl. Freib. 1877. Linsenmann, Lehrb. der Moraltheol. Freib. 1879. Pruner, Lehrbuch der kath. Moraltheol. 2. Aufl. Freib. 18.. Schwane, Moraltheol. (spec. u. allg.), Freib. 1878/85. Scheicher, Allg. Moraltheol. Regensb. 1885.

B. In der evangelischen Kirche.

1. Von Luthers Schriften kommen zur Ethik außer den Predigten und Schrifterklärungen hauptsächlich noch folgende in Betracht: Von der Freiheit eines Christenmenschen; lat. und in deutscher Bearbeitung 1520; Sermon von guten Werken 1520; über die Ehe 1522. 1530; über die geistlichen Gelübde 1530; über den Gehorsam gegen die Obrigkeit 1521. 1523; über den Kriegsdienst 1526; über den Wucher 1519. 1524; Bergpredigt 1532 (vgl. Luthardt, Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen. 2. Aufl. Leipzig 1875. Ders. Luther in seiner ethischen Bedeutung. Leipzig 1883). || Fr. Bartels, Die eth. Grundgedanken der evang.-luth. Bekenntnisschriften. Hannover 1884. || Melanchthon, Loci theolog. und Epitome philosoph. moralis 1538. 1539. 1540 u. ö.; neu bearb. als Ethicae doctrinae elementa 1550 u. ö.; kommentiert von Strigel 1580—81, von Pezel 15.. (vgl. Schwarz, Stud. u. Kr. 1853, 1; Herrlinger, Die Theol. Melanchthons. Gotha 1879, S. 209 ff. Luthardt, Die Arbeiten Mel.s im Gebiet der Moral. 4. Leipz. 1884. || Thom. Venatorius, De virtute christiana 1529 (vgl. Schwarz, St. u. Kr. 1850, 1). Hieron. Weller, De officio eccles. polit. et oecon. 1552. Dav. Chytraeus, Virtutum descriptiones in praecepta decalogi distributae 1555 u. ö. Paul v. Eitzen, Ethicae doctrinae ll. IV. 1571 u. ö.

2. Calvini Institutio christianae religionis, vornehml. B. III, 6—10. Bas. 1535 u. ö. Genev. 1559 (de vita hominis christiani, de crucis tolerantia; vgl. auch Lobstein, Die Ethik Calvins. Straßb. 1877). Danaeus, Ethices christianae ll. III. Genev. 1577.

3. G. Calixti Theologia moralis. Helmst. 1634 [es erschien nur der allgemeine Teil: De principiis actionum hominis renati und De lege divina]. Dürr, Enchiridion theol. mor. Altd. 1662. Ders., Compendium th. mor. Altd. 1675. Baier, Comp. theol. mor. officia hominis christiani tam generalia quam quoad singulos ordines exhibens. Jena 1698 [nach Baiers Tod herausgeg.]. Buddeus, Institutiones theol. mor. Jena 17.. Dedekenn, Thesaurus consiliorum et decisionum. Hamb. 1623. 1673. Veit L. v. Seckendorf, Teutscher Fürstenstaat. Frankf. 1656; auch 1702. 1711. Ders., Christenstaat, worin v. d. Christenthum in sich selbst und dessen Behauptung wider die Atheisten u. dgl. Leute, wie auch von der Verbesserung sowohl des Welt- als geistlichen Standes nach dem Zweck des Christentums gehandelt u. s. w. Lpz. 1685. 1706.

4. Spener, Theolog. Bedenken. Halle 1700. 1712; Consilia et judicia theol. Fkf. 17.. 1731; Letzte theolog. Bedenken. 3 Bde. 1711. Rambach, Moral-Theologie 1738 (vgl. Heinr. Schmid, Gesch. d. Pietism. Nördl. 1863; Tholuck, Gesch. des Rational. 1. Abtbl. Berl. 1865; Ritschl, Geschichte des Pietism. I. II, 1. Bonn 1880. 1884). Pufendorf, De officio hominis et civis secundum legem naturalem. Lips. 1726. Chr. Wolff, Vernünftige Gedanken von des Menschen Thun und Lassen, 1720, 7. Aufl. 1743; Philos. moral. 5 voll. 1750 ff. Canz, Disciplinae morales omnes 1739; Unterricht von den Pflichten der Christen 1749. S. J. Baumgarten, Unterricht vom rechten Verhalten der Christen 1762; Ausführl. Vortrag der theol. Moral 1767. Mosheim, Sittenlehre

der hl. Schrift. 9 Bde. 1735—52, fortges. von Miller 4 Bde., 1762—70. Crusius, Philos. Moral, Lpz. 1744, und Begründung der Moraltheol. 1772. Reinhard, System der christl. Moral, Wittbg. 1788—1815, 5 BB.

5. Imm. Kant, Kritik der prakt. Vernunft 1788; Grundleg. z. Metaphysik der Sitten 1785, 4. Aufl. 1797; Metaphysik der Sitten (1. Rechtslehre, 2. Tugendlehre) 1797. Vgl. hiezu A. Dorner, Über die Prinzipien der Kantischen Ethik. Halle 1875. Frederichs, Über K.s Prinzip der Ethik. Berl. 1875. Cohen, Kants Begründung der Ethik. Berl. 1877. Höhne, Kants Pelagianismus und Nominismus. Lpz. 1881. Volkelt, Wiedererweckung der kantischen Ethik. Ztschr. f. philos. Kritik 1882. S. 37—48. Kreyenbühl, Die eth. Freiheit bei Kant. Phil. Mon. 1882 S. 129—161. Wohlrabe, Kants L. v. Gewissen hist. krit. Gotha 1880. F. Schnedermann, Die beiden Hauptperioden in Schillers Ethik, mit Rücksicht auf das Verhältniß des Dichters zu Kant. Lpz. 1878. Stäudlin, Grundsätze der Tugendlehre 1800; Lehrbuch der Moral für Theologen 1813. Ammon, Christl. Moral nach wissenschaftl. Grundsätzen. Gött. 1795; Neues Lehrb. der relig. Moral und der christl. insbes. Gött. 1800, Hdbch. der christl. Sittenlehre. 3 Bde. 1823. 1829. || F. H. C. Schwarz, Evang.-christl. Ethik. 2 Bde. 1821, 3. Aufl. 1836 [der 1. Band wissenschaftlich, der 2. Band populär erbaulich].

6. Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bish. Sittenlehre 1803; Abhandl. zur philosoph. Ethik in der Berliner Akademie von 1819 an: über den Tugendbegriff 1819; über den Pflichtbegriff 1824; über den Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz 1825; über das Erlaubte 1826; über den Begriff des höchsten Gutes 1827; System der philos. Ethik, hrsgg. v. Schweizer 1835; Grundriß der philos. Ethik, hrsgg. v. Twesten 1841; Die christl. Sitte hrsgg. v. Jonas 1843. Vgl. über Schl.s Ethik: Schaller, Vorles. über Schleiermacher 1844 S. 181 ff. Herm. Reuter, Stud. u. Krit. 1844, 3. Vorländer, Schl.s philos. Sittenlehre. Marb. 1851. Wilh. Bender, Schl.s Theol. 2 Tle. Nördl. 1876. 1878 [die philos. Ethik I, S. 98—155; die christl. Sittenlehre II, S. 546—620].

7. Rothe, Theol. Ethik. 3 Bde. 1845—48, 2. A. 5 Bde. 1867 ff. Harleß, Christliche Ethik. Stuttg. 1842. 7. A. Gütersl. 1875. Sartorius, Die Lehre von der hl. Liebe oder Grundzüge der ev. Moralth. 3 Tle. 1., 2. Abt. 1851 u. 1856. Wuttke, Handb. der christl. Sittenlehre. 2 Bde. 1861/62. 3. A. [bes. durch wertvolle literarische Angaben bereichert durch L. Schulze], 2 Bde. 1874/75. Chr. Schmid, Sittenlehre 1861, 2. Aufl. v. Heller 1867. Palmer, Moral des Christenthums. Stuttg. 1864. Culmann, Die christl. Ethik. 1. Tl. 1864, 2. Tl. [aus s. Nachlaß] 1866, 2. Aufl. 1874. Bernh. Wendt, Die christl. Moral vom Standp. der christl. Freiheit. 2 Bde. 1864. Vilmar, Theolog. Moral. 2 Tle. 1871. Alex. v. Oettingen, Die Moralstatistik und die christl. Sittenlehre. 2 Tle. Erl. 1868 ff. 3. Aufl. 1882. Martensen, Die christl. Ethik, 1. Tl. Gotha (1871) 4. Aufl. 1883. 2 Tl. 1878. v. Hofmann, Theol. Ethik, Abdr. einer im Sommer 1874 gehalt. Vorl. Nördl. 1878. F. A. Luthardt, Vortr. über die Moral des Christenthums. 3. Aufl. Leipz. 1882 (der 3. Teil der Apol. des Christenthums). Beck, Vorless. über die christl. Ethik, herausg. v. Lindenmeyer. Gütersl. Bd. 1—3. 1883. Heppe, Christl. Ethik, herausgeg. v. Kuhnert (LIV. 115 S.), Elberf. 1882. Dess. christl. Sittenlehre, herausg. v. Kuhnert (112 S.), Elberf. 1882. || Außerdem R. Landmann, Hauptfragen der Ethik. Lpz. 1875. || Über den modernen „Pessimism. und die Sittenlehre" vgl. Bacmeister, Gütersl. 1882. Paul Christ, Haarlem 1882. Hugo Sommer, ebendas. 1882. Vgl. A. Schüz, Stuttg. 1884 (oben, 228). || Über die religionslose Moral bes. Heman, Allg. konserv. Monatsschr. 1883, Jun. Jul. F. P. Cobbe, Contemp. Review, Jun. 1883; Dec. 1884 u. ö.

Zur Geschichte der Sittenlehre überhaupt vgl. außer den Einleit. zu den Ethiken wie namentlich Wuttke, Handb. der christl. Sittenl. 3. Aufl. I S. 17—242. Wendt, Einl. in die Ethik. Leipz. 1864 und Dorner, PRE.[2] IV, 355 ff. || Stäudlins Arbeiten zur Gesch. der Ethik: Gesch. der Sittenlehre Jesu. 4 Bde. Gött. 1799—1823. Gesch. der chr. Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften. 1808. Gesch. der philos., ebr. und chr. Moral. 1816. Dazu eine Reihe einzelner Monographien (über Eid, Ehe, Gewissen). De Wette, Chr. Sittenl. 2 Th. 1819. Feuerlein, Die Sittenl. des Christenth. in ihren gesch. Hauptformen. Tüb. 1855. Die philos. Sittenl. in ihren gesch. Hauptformen. Tüb. 1857. 1859. Zöckler, Kritische Gesch. der Askese, Frankf. a. M. u. Erl. 1863. Bestmann, Gesch. der christl. Sitte I. 1880. II. 1882. Gaß, Gesch. der chr. Ethik bis zur Reform. 1881. F. Jodl, Gesch. der Eth. in der neu. Philos., B. I, Stuttg. 1881. A. Fouillée, Critique des systèmes de morale contemporaine, Paris 1883.

System der Ethik.

5. Prinzip und Einteilung der Ethik.

a. **Das christliche Prinzip der Ethik ist die in Christo vermittelte Gottesgemeinschaft, wie sie ihre Verwirklichung im sittlichen Leben des Christen in der Welt findet. Darin besitzt die theologische Ethik die Wahrheit aller anderen Moralprinzipien.** — Die philosophische Moral hat von jeher ein Moralprinzip gefordert. Ihre Zahl ist überaus groß. Kant teilte diese Prinzipien ein in formale und materiale. Er verwarf alle letzteren, welche empirischer Natur seien und von der Wirklichkeit ausgehen, als Trübungen der reinen Sittlichkeit und statuierte nur das formale, welches die Form des Willens zum obersten sittlichen Maßstab mache („handle als Vernunftwesen"). Aber dies Prinzip ist leer, weil bloß formal; es führt zu einer nur gesetzlichen Moral. Schleiermacher teilt sie ein in Prinzipien der Lust und der Thätigkeit, je nachdem man das Leben als Genuß oder als Aufgabe ansieht, welches letztere allerdings allein richtig, aber nicht genügend ist. Trendelenburg (Naturrecht auf der Grundlage der Ethik. Berl. 1860 S. 26 ff.): je nachdem man vom Individuum oder von einem Allgemeinen ausgeht; die Antike macht den Staat, die moderne Denkweise macht etwa die Menschheit zum Maßgebenden. Aber auch sie ist nicht das Höchste und Letzte. Alle diese Prinzipien sind relativ, weil sie den Menschen nicht in seiner höchsten Beziehung erfassen, und sprechen nur eine Forderung aus ohne die Kraft der Verwirklichung zu enthalten. Diese ist nur in der Gottesgemeinschaft gegeben wie sie in Christo und von ihm aus im Christen Wirklichkeit ist und darum vom Christen aus im sittlichen Leben desselben Verwirklichung finden kann. Denn der Christ ist eine *καινὴ κτίσις*, die ihn bestimmende objektive Macht *τὸ πνεῦμα Χριστοῦ* Röm. 8, 8, das subjektive Prinzip seines neuen Lebens *ἡ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* Gal. 5, 6; die Seele seines Lebens die *ἀγάπη* als die *καινὴ ἐντολή* Joh. 13, 34, welche seine Wirklichkeit bildet, das gnorisma christianorum (Beng.).

b. **Von da aus bestimmt sich die Disposition der Ethik nach den allgemeinen Kategorien alles Lebens: Werden, Sein und Thun.** — An die Stelle der früheren Dispositionen in allgemeine und besondere Ethik (nach Daub, auch Martensen), oder Ethik und Asketik (de Wette), oder Ethik, Asketik, Kasuistik (Sailer), oder Gesetzeslehre, Tugendlehre, Pflichtenlehre (Marheinecke) ist durch Schleiermachers philosophische (nicht theologische) Ethik auch für die theologische (besonders durch Rothe) die Einteilung in Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre herrschend geworden. Alle drei sollen dasselbe Gesamtgebiet des Sittlichen unter verschiedenen Gesichtspunkten darstellen, sofern das Gut das Sittliche als Produkt, die Tugend als produzierende Kraft bezeichne, die Pflicht aber die Formel für das Produzieren benenne. Aber erstens fehlt dieser Disposition der christliche Charakter, weshalb sie auch Schleiermacher selbst für die theologische Ethik verwarf und Harleß sie modifizierte in: Heilsgut, Heilsbesitz, Heilsbewahrung; und sodann fehlt das sittliche Subjekt d. i. der Christ, wie er als das Subjekt des sittlichen Handelns in seiner Doppelbeziehung zu Gott und zur Welt den Ausgangspunkt der Ethik bilden muß.

Vgl. über die Prinzipien: Christian Garve, Übersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre von dem Zeitalter des Aristot. an bis auf unsre Zeiten, oder Darstellung der verschiedenen Moralsysteme von Aristot. an bis auf Kant. Bresl. 1798. Leop. v. Henning, Die Prinzipien der Ethik in historischer Entwicklung, Berl. 1824. H. Schreiber, Das Prinzip der Moral in philos., theolog. u. kirchl. Bedeutung. Karlsr. u. Freib. 1827. F. J. Stein, Histor.-krit. Darstellung der pathol. Moralprinzipien. Wien 1871. Zange, Über das Fundament der Ethik. Lpz. 1872. E. Pfleiderer, Eudämonism. u. Egoism., eine Ehrenrettung des Wohlprinzips. Jahrbb. f. deutsche Theol. 1880, 2—4. Th. Weise, Über das Prinzip der Moral. Bresl. 1882. Jul. Bergmann, Über das Richtige; Erörterung der eth. Grundfragen. Berlin 1884. || Zu Kant: A. Dorner, Über die Prinzipien der Kant. Ethik. Halle 1875. E. Zeller, Über das Kantische Moralprinzip und den Gegensatz formaler und materialer Moralprinzipien. Berl. 1880. J. Gould-Schurmann, Kantian Ethics and the Eth. of evolution: a critical study. London 1881. || Über die Disposition vgl. Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisher. Sittenlehre. Berl. 1803. Ders., Über die wissensch. Behandlung des Tugendbegriffes (S. W III, 2) S. 353—59. || Über die wissenschaftl. Behandlung des Pflichtbegriffs a. a. O. S. 379 ff. || Über den Begriff des höchsten Guts a. a. O. S. 446—55. System der Sittenl. S. 71 ff. Dagegen Christl. Sitte S. 39 ff., 77 ff. Rothe I, 394 ff. Chr. F. Schmid S. 63 ff. Wuttke I, 257 ff. v. Oettingen S. 79 ff., 373 ff.

6. Die christliche Sittlichkeit in ihrem persönlichen Werden.

I. Die schöpfungsmäßige Grundlage.

a. Auf der einen Seite gehört der Mensch zur Welt als geistleibliches **Naturwesen**, auf der andern Seite steht er im Verhältnis zu Gott als **sittliches Personwesen** und infolge dessen erhält auch sein natürliches Sein und Thun sittliche Bedeutung. — Der Mensch nimmt eine Doppelstellung ein: zur Welt, die sich in ihm zusammenfaßt, und zu Gott, der sich in ihm abbildet; er ist Mikrokosmos und Mikrotheos, Ps. 8. Nach jener Seite hin ist er ein Organismus geistiger und leiblicher Kräfte, Gaben u. s. w., die in den Einzelnen verschieden sind je nach Geschlecht, Temperament, Begabung, Nationalität, und das Material und zugleich Organ seiner sittlichen Thätigkeit bilden. Als selbstbewußte freie Persönlichkeit ist er das Subjekt jenes Besitzes und seiner Verwendung und gibt er allem seinem Handeln sittliche Bedeutung.

b. Als gottesabbildliche, in sich geschlossene Persönlichkeit ist der Mensch der Welt entnommen und sich selbst angehörig, aber nur um Gott angehörig zu sein. In seiner Selbstangehörigkeit beruht seine **formale Freiheit**, in seiner Gottesangehörigkeit seine **reale d. h. wahre Freiheit**. — Im Unterschied von der Antike, welche den Menschen als Weltwesen, daher die Einzelnen nur verschieden würdigte, als Mann oder Weib, Freien oder Knecht u. dgl., hat das Christentum in allen Einzelnen die vor Gott gleiche Persönlichkeit würdigen gelehrt. Als Persönlichkeit ist der Mensch in allem Wechsel seines Lebens mit sich identisch, Einheit von Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, somit selbstangehöriges Subjekt, welches von sich aus Kausalität auszuüben vermag, also in seinem Wollen formal frei, nämlich frei von äußerer und innerer zwingender Nötigung des Wollens. Diese Freiheit des *νοερὸν καὶ αὐτεξούσιον* heben im Anschluß an die griechische Philosophie die Lehrer der griechischen Kirche hervor im Gegensatz zur gnostischen Lehre von der Naturbestimmtheit als die notwendige Voraussetzung der Sittlichkeit; in falscher Selbstgenügsamkeit des

Menschen Pelagius. Aber erst der wahre Inhalt des Wollens erhebt die Freiheit zur wahren: ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς Joh. 8, 32. Servitium Dei summa libertas; denn das innerste Gesetz der menschlichen Persönlichkeit ist ihre Beziehung zu Gott, die wahre Freiheit also die Übereinstimmung mit dem Willen Gottes, und da diese in der göttlichen Bestimmung des Menschen gesetzt ist, identisch mit der inneren Notwendigkeit. Die beiden falschen Einseitigkeiten sind 1) der Determinismus, welcher den Menschen nur in seiner Verflochtenheit mit der Welt und ihrem Gesetz der Notwendigkeit faßt: so die pantheistische und die materialistische Denkweise; 2) der Indeterminismus, welcher in der formalen Freiheit der Selbstbestimmung auch schon die reale, d. i. die mit dem wahren Inhalt erfüllte, oder das Vermögen zum wahrhaft Guten gegeben glaubt und so den Menschen schlechthin auf sich selbst stellt: so der Pelagianismus und Rationalismus (Über den Freiheitsbegriff bei Kant vgl. Höhne a. a. O. S. 24 ff.).

c. Als sittliche Persönlichkeit hat der Mensch daher an Gott und seiner Gemeinschaft das **höchste Gut**, welches ihm alles Andere erst zu einem Gut und so die Welt zum Organismus der sittlichen Güter, d. h. zum Reiche Gottes macht. — Die Sittlichkeit besteht in der Beziehung des Seins, Wollens und Thuns auf das höchste Ziel. Die antike Moralphilosophie bezeichnet übereinstimmend als das τέλος die εὐδαιμονία und setzt diese in die Erkenntnis (Sokr., Kyniker) oder das tugendhafte Handeln nach der transcendenten Idee (Plato), nach der Vernunft in der Staatsgemeinschaft (Aristot.) oder in die Lust (Epikur). Aber das letzte Ziel des Menschen, sofern er sittliche Persönlichkeit ist, ist Gott als der schlechthin Gute (Mt. 19, 17 Par.). Als solcher essentialiter bonus ist er daher das summum bonum für den Menschen (z. B. Ps. 16, 2. 5), welchen er mit wahrem sittlichen Inhalt erfüllt und so sein Wollen und Sein zu seiner Wahrheit bringt. Von alters her ist daher in der kirchlichen Theologie, besonders seit Augustin (vor allem in seiner Schr. De civ. Dei z. B. VIII, 3. X, 3. XII, 13. XIX, 23 u. ö.), als das höchste Gut im objektiven Sinne Gott, im subjektiven Sinne die Gottesgemeinschaft bezeichnet worden. Durch die gemeinsame Beziehung auf dieses eine Ziel erhält alles sittliche Verhalten und die gesamte sittliche Welt ihre Einheit und hört auf nur eine Summe einzelner Tugenden und Pflichten zu sein. Dies ist es, was Schleiermacher wollte, indem er den Begriff des höchsten Gutes — nur diesen anders verstanden — als konstitutiv für die Ethik forderte (Schleierm., Kritik aller bisherigen Sittenlehre S. 166 u. ö. Über den Begriff des höchsten Gutes, Jahrbb. der Berl. Akad. 1829. 1830; Entwurf eines Systems der Sittenlehre, hrsgg. von Alex. Schweizer. Berl. 1835. S. 71 ff., 85 ff. Ähnlich Rothe u. a.).

d. Als das letzte Ziel ist Gott auch **die höchste Norm** für das sittliche Leben, die Verwirklichung seines Willens daher auch die eine selbe sittliche Aufgabe in allen einzelnen Aufgaben. — In der Einen Beziehung unsres Verhaltens auf Gott ist *1.* die Einheit des sittlichen Bewußtseins begründet. Der Polytheismus als Zersplitterung des religiösen Bewußtseins hat auch die des sittlichen Bewußtseins zur Folge, d. h. er kennt keine einheitliche Idee der Sittlichkeit und keine einheitliche sittliche Aufgabe, sondern nur einzelne Tugenden und Pflichten, deren Hüter etwa die Götter

sind. Der Pantheismus, welcher nur einen Lebensgrund, aber nicht die persönliche Beziehung zur sittlichen Persönlichkeit Gottes kennt, streicht damit die eigentliche Teleologie der Sittlichkeit. In jener Beziehung ist 2. der absolute Charakter, d. h. die unbedingte Verbindlichkeit der sittlichen Idee und zwar für alle begründet, welchen Kant mit seiner autonomen Sittlichkeit zwar forderte, aber nicht zu begründen vermochte.

e. Die sittliche Aufgabe des Menschen ist demnach auf der einen Seite, seine Natur und die Welt, mit der er durch seine Natur im Zusammenhang steht, sich persönlich anzueignen; auf der andern Seite als persönlicher, seinem ganzen Leben die Beziehung auf Gott zu geben, und indem er diese Gottesgemeinschaft in der Welt bethätigt und durchführt, an der Herbeiführung des Reiches Gottes zu arbeiten. — Das Sein ist die Voraussetzung des Sollens und Wollens, und in der Gabe liegt auch die Aufgabe. Was dem Menschen gegeben ist, ist sein Verhältnis zur Welt und sein Verhältnis zu Gott. Die erste sittliche Aufgabe ist also, die Welt und seine eigene Natur, die ihn mit der Welt verbindet, sich persönlich anzueignen, sich zum Herrn beider zu machen in Wissen und Können: der Kulturberuf. Aber da erst die Beziehung zu Gott allem Verhalten seine sittliche Wahrheit gibt, so ist die zweite sittliche Aufgabe die Gemeinschaft mit Gott auf Grund der realen Beziehung, in welche sich Gott zum Menschen gesetzt hat; in diese Gemeinschaft aber dann jenes Weltverhältnis aufzunehmen und sie in diesem durchzuführen, und so an seinem Teil an der Verwirklichung des Reiches Gottes d. h. der Durchführung des schließlichen Willens und der Herrschaft Gottes durch die Gesamtheit der Lebensbeziehungen in der Welt zu arbeiten. Also weder Erfüllung der Weltaufgabe losgelöst von der Beziehung zu Gott (Humanismus, Kulturismus), noch bloß Beziehung zu Gott losgelöst von der Aufgabe in der Welt (Asketismus, Pietismus). So ist die gottgewollte sittliche Aufgabe von vornherein schöpfungsmäßig angelegt im Menschen so zwar, daß er jene Idee des Schöpfers verwirklichen sollte auf dem Wege der Freiheit.

II. Die sündige Wirklichkeit.

a. Die empirisch-sittliche Wirklichkeit des Menschen ist die der **Sünde**, in welcher der Mensch sein Denken und Wollen von Gott gelöst hat, um in vermeintlicher Selbständigkeit sein eigener Herr und so von sich aus Herr seiner Welt zu sein, womit er aber, da seine Wahrheit und somit seine Freiheit nur in seinem Verhältnis zu Gott begründet und davon die Erfüllung seiner sittlichen Aufgabe in der Welt bedingt ist, jene verloren und diese sich vereitelt hat. — Der Eintritt der Sünde in die Welt ist zu begreifen als die That der formalen Freiheit d. h. des Vermögens auch anders zu können, womit der Mensch das entsprechende Verhalten gegen Gott nicht bethätigt und damit sein Verhältnis zu Gott gelöst und so seine reale Freiheit verneint hat. Die Momente dieses Vorgangs sind 1. die innere Loslösung und Entfremdung von Gott, 2. das falsche Sichselbstgeltendmachen, autonomisch statt theonomisch, anthropocentrisch statt theocentrisch sein wollen; 3. die Ver-

fallenheit an die Welt, um sich statt des verlornen Gottesinhalts einen andern Inhalt zu geben. Damit ist auch das Wesen der Sünde bezeichnet, nicht als eine Sache bloß der Bethörung und der Verstandesverirrung, wie die Antike es faßte, oder als notwendige Schranke der Endlichkeit oder Gesetz der Sinnlichkeit, womit die sittliche Beurteilung der Sünde aufgehoben wird, sondern als sittliche Verkehrung des Verhältnisses — nicht bloß des Verhaltens — zu Gott, womit der Mensch, statt frei zu sein unfrei geworden, der Macht des Bösen und den Mächten der Welt verfallen: wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht. Joh. 8, 34.

b. Die **Sündenkreise** sind demnach Unglaube, Hochmut, Weltlust. — 1. „Sollte Gott gesagt haben": Unglaube: der Mensch wird irre an der Liebe Gottes; das kindliche Vertrauensverhältnis löst sich. Man wird irre zuerst am Wort Gottes (Autorität), dann an Gott selbst (Realität), endlich an der Welt des Geistes überhaupt (Spiritualität). 2. „Ihr werdet sein wie Gott": Hochmut sowohl gegen Gott, teils im Trotz und Verachtung Gottes, teils in der Verzweiflung an Gott, als gegen die Menschen: anmaßende Überhebung, hoffärtige Rücksichtslosigkeit, herzlose Menschenverachtung und Menschenhaß. 3. „Das Weib sah an" u. s. w. Weltlust, in welcher der Mensch, nachdem er Gott verloren hat, sich an die Welt verliert, und zwar an ihren Besitz, in Habsucht und Geiz u. dgl., an ihren Genuß, materiellen sinnlichen und idealen geistigen, in Trägheit und Weichlichkeit, an ihre Herrschaft, welche die Dinge unter sich bringen will, aber in Weltmüdigkeit und Lebensüberdruß endigt. Der Optimismus der gottvollen Welt endigt mit dem Pessimismus der gottleeren Welt. (Über diese drei Gebiete im allgemeinen Geistesleben vgl. Luthardt, Die modernen Weltanschauungen S. 16 ff.). Gewöhnlich wird 1 Joh. 2, 16 Fleischeslust, Augenlust, hoffärtiges Leben zur Einteilung der Sündengebiete gemacht (besonders auch Vilmar), im Gegensatz wozu die drei Mönchsgelübde der Ehelosigkeit, Armut und des Gehorsams stehen. Aber diese drei bewegen sich nur im Gebiet der ungöttlichen Weltliebe und bezeichnen nicht direkt die falsche Stellung zu Gott.

c. Obgleich die Sünde ihrem Wesen nach immer die eine und gleiche ist, so sind doch die **Sünden** teils ihrer Form teils ihrer Bedeutung nach **verschieden**. — Alle Sünde ist Sünde wider Gott Ps. 51, 6, und Übertretung des Einen Willens Gottes in allen einzelnen Übertretungen Jak. 2, 10. Aber der stoische Satz omnia peccata paria ist nur eine Abstraktion. Die Sünden sind verschieden ihrer Form nach: als Begehungs- und als Unterlassungssünden (Mt. 25, 42; Luk. 12, 47; Jak. 4, 17; 1 Joh. 3, 17); als Sünden der Abwendung von Gott und der Hinwendung zur Kreatur (Jer. 2, 13); hinsichtlich des Subjekts als peccata cordis, oris, operis (vgl. die Bergpredigt Matth. 5), hinsichtlich des Objekts: gegen Gott, uns selbst, die Menschen — obgleich alle Sünden Sünden gegen Gott sind. Ihrer Bedeutung nach: leichtere und schwerere (Matth. 10, 15; 11, 21; Luk. 12, 47 f.; Joh. 19, 11; 1 Tim. 5, 8); voluntaria und involuntaria (ignorantiae und praecipitantiae); venialia (= involuntaria) und mortalia d. h. contra conscientiam. Im Anschluß an die Bußpraxis der alten Kirche hat die römische Lehre gewisse Klassen von Sünden als Tod- oder Kapitalsünden ausgesondert, welche schwerer gebüßt werden müssen. Gewöhnlich werden sieben bezeichnet:

superbia, avaritia, luxuria, ira, gula, invidia, acedia (Trägheit); deren vox memorialis: saligia. Aber das ist eine falsche Würdigung der äußeren Handlung statt der inneren Herzensstellung. Die Sünde, welche unwiderbringlich verloren macht, ist die Sünde wider den heiligen Geist d. h. die entschlossene Lüge gegenüber der erkannten Wahrheit Matth. 12, 31; Mark. 3, 29 an die Pharisäer; Luk. 12, 10 an die Jünger; außerdem zu vgl. Hebr. 6, 6; 10, 26; 1 Joh. 5, 16. Hofm. Schriftb. II,[2] 342 f.

d. Die Sünde hat ihre **Geschichte** im Leben der Einzelnen wie der Menschheit. — Dies liegt thatsächlich vor in der Geschichte des Falles der ersten Menschheit, der alten Welt, der Völker überhaupt. Der psychologische Vorgang vollzieht sich durch die innere Regung (suggestiones cogitationum et affectuum), die innere Zustimmung (delectatio, consensus, desiderium pravum), und den Entschluß des Willens (decretum peccandi) zum actus (Jak. 1, 15). Durch die Wiederholung des actus steigert sich die ursprüngliche concupiscentia zum habitus, zur herrschenden Richtung, und diese zum *πάθος*, zur Leidenschaft, welche den Menschen sklavisch beherrscht teils in scheinbar nobleren, teils in niedrigeren Formen der Sünde (Laster). Vgl. die Klagen aller Zeiten und Völker über die misera necessitas peccandi.

III. Der Stand des Gesetzes.

a. Den Gegensatz zur Sünde und ihrem Gesetz bildet das **sittliche Gesetz**, wie es zunächst dem Menschen, sofern er sittliche Persönlichkeit ist, als das Gesetz seines sittlichen Wesens einwohnt und durch die sittliche Atmosphäre, in welcher der Mensch lebt, entsprechenden konkreten Inhalt empfängt, auf Grund dessen sodann das **Gewissen**, als das begleitende innere Zeugnis von dem thatsächlichen Verhalten sein Geschäft sittlicher Beurteilung übt und dieses Urteil in der Zuständlichkeit des Bewußtseins vollzieht. — Das Gesetz, welches den Gegensatz zur Sünde und ihrem Gesetz (*ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας* Röm. 7, 23. 25 *καὶ τοῦ θανάτου* 8, 2) bildet, ist auch als *νόμος τοῦ νοός* 7, 23 der *νόμος τοῦ θεοῦ* 7, 22. 25; 8, 7, nicht bloß eine Summe einzelner Forderungen, sondern *ὁ νόμος* als der Ausdruck der einheitlichen sittlichen Norm: die sittliche Idee in der Form der Forderung an den Willen, das ist der Wille Gottes über den Menschen, und zwar wie er das gesamte persönliche Sein und Verhalten des Menschen umfaßt. Sein Inhalt ist die sittliche Harmonie mit Gott als dem schlechthin Guten — sowohl in der Form des im Wesen des Menschen, als sittlicher Persönlichkeit selbst gegebenen, als in der Form eines dem sündigen Menschen äußerlich gegenüberstehenden Gesetzes. — In betreff des immanenten Besitzstandes des Menschen nennt Röm. 2, 15 1. *τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις*, 2. *ἡ συμμαρτυροῦσα συνείδησις*, 3. *οἱ λογισμοὶ κατηγοροῦντες ἢ καὶ ἀπολογούμενοι* — entsprechend dem auf Tafeln geschriebenen Gesetz Israels, dem Zeugnis der Propheten, und den dadurch hervorgerufenen eigenen sittlichen Urteilen. Die Thatsache des Gewissens thut sich sofort nach dem Fall in der Scham und Furcht des Gefallenen, als unwillkürliches inneres Zeugnis kund und hat sich zu allen Zeiten vor allem in der Gestalt des Schuldbewußtseins geoffenbart, besonders am Ausgang der alten Welt bis zu krank-

haften Äußerungen (vgl. z. B. Juvenal Sat. XIII, 192—198. 208—210; Plutarch περὶ δεισιδαιμονίας), wogegen das Evangelium den Bund eines guten Gewissens mit Gott verkündigte (1 Petri 3, 21). Ähnliches wiederholte sich am Ausgang des Mittelalters, wogegen das evangelische Zeugnis und Bekenntnis den Trost der perterrefactae conscientiae bringen wollte. Das **Wort** Gewissen, τὸ συνειδός, ἡ συνείδησις, conscientia (vgl. hierüber bes. **Kähler**, das Gewissen u. s. w. I, 1; Altert. u. N. Test. 1878, sowie PRE.² V, 150 ff., und Cremer, bibl. theol. Wörterb. 3. Aufl. 1882 S. 305 ff.), im A. T. und in der Verkündigung des Herrn nicht vorhanden — seine Stelle vertritt das umfassendere „Herz" —, ist auf dem Boden der Antike entstanden, volksmäßigen Ursprungs, und von da in den philosophischen Sprachgebrauch übergegangen, besonders aber auf römischem Boden heimisch. Das Wort bezeichnet ein „Mitwissen" (das Verb. auch τινί, auf Grund von Augen- oder Ohrenzeugschaft) sc. ἑαυτῷ, d. h. das unmittelbare Bewußtsein um eine Handlung oder Beschaffenheit, als begleitendes inneres Zeugnis, und zwar vorwiegend das sittliche Bewußtsein verbunden mit der Thätigkeit des Klägers und Richters: μάρτυς, κατήγορος u. s. w.; conscientia mille testes, custos perpetuus, ein innerer Gerichtshof. Die Norm, nach welcher das Gewissen urteilt, ist die Volkssitte und die heiligen Überlieferungen; als diese schwanden, das ungeschriebene innere Gesetz, die recta ratio, boni sensus u. s. w. bei Cicero und Seneka. Im N. T. bei Paulus, Hebr. und 1 Petr. zu Hause dient es wie in der Antike zum Ausdruck des psychologischen Vorgangs der sittlichen Selbstbeurteilung, welche aber in dem geschichtlich vermittelten Verhältnis zu Gott in Christo einen Anhalt und eine Sicherheit besitzt, wie sie die philosophische Abstraktion der allgemeinen Vernünftigkeit im λόγος nicht bieten konnte und auch die dem Menschen als solchen innerlich einwohnende Forderung gottgemäßen Handelns — die sittliche Autonomie Röm. 2, 15 — nicht ersetzt. Indem die griechische Kirche den Dekalog als (immanentes) Naturgesetz nachweist, vereinigt sie (besonders Chrysost.) im Gewissen den Gesetzgeber mit dem Richter, während die Scholastik die einwohnende lex naturalis als synteresis (synderesis) bezeichnete, die conscientia dagegen als Akt, der sich zu jener wie die minor zur major im Syllogismus verhält. In der Reformation hat das Gewissen in Luthers Erlebnis wie in der Lehre eine verstärkte praktische Bedeutung erlangt; die wissenschaftliche Formulierung durch Melanchthon aber steht ganz auf der Linie von der Antike besonders der Stoa durch die Scholastik herab. Und so wird denn in der Ethik des orthodoxen Zeitalters das einwohnende Gesetz in den Begriff des Gewissens hineingenommen; und auch der populäre Sprachgebrauch spricht seitdem nicht bloß von einem urteilenden (consc. consequens), sondern auch gesetzgebenden Gewissen (consc. antecedens). In dem Maß als der Halt der Offenbarung zurücktritt, muß diese innere Gesetzgebung an Bedeutung gewinnen. Kants Moral ist von der Anerkennung dieser inneren Majestät beherrscht. Es ist aber der Polemik Vilmars gegen die Selbständigkeit dieser inneren Gesetzgebung zuzugeben, daß die Ausbildung und der konkrete Inhalt des Gewissensgesetzes durch die religiös-sittliche Atmosphäre, in welcher der Einzelne lebt, bestimmt ist. Sind im Gewissen nun ein objektiver (der innere Maßstab) und ein subjektiver Faktor (das Gewissen im engeren Sinn) zu unterscheiden, so ergeben sich Irrungen oder Hemmungen

des Gewissens je nachdem jene oder dieser (die Beziehung auf jenen) durch die Sünde verkehrt ist: hinsichtlich des Maßstabs (ignorantia juris) oder der That (ignorantia facti), oder hinsichtlich der Beziehung der That auf den Maßstab: das laxe, das skrupulöse, das zweifelhafte Gewissen; hinsichtlich der Hemmungen: das leichtsinnige, das träge, das tote Gewissen. Aber auch das irrende Gewissen partizipiert an der — formalen — Autorität des Gewissens, so daß es nicht geraten ist, wider das Gewissen, auch das irrende, zu thun; vgl. Röm. 14.

b, **Das positive menschliche Gesetz**, in welchem sich mehr oder minder der Inhalt des nationalen sittlichen Bewußtseins in der Form des erzwingbaren Rechts niederlegt, dient dazu, das sittliche Denken der Einzelnen und der Völker zu erziehen und ihr Handeln zu bestimmen, und so dem Verhalten den Charakter der gesetzlichen Sittlichkeit d. h. der Form der Sittlichkeit aufzuprägen, ohne ihm doch den entsprechenden sittlichen Inhalt des Wollens selbst geben zu können. — Bei dem staatlichen Charakter der antiken Moral ist die pädagogische Bedeutung des äußeren Gesetzes von ihren Ethikern, z. B. Aristoteles, übertrieben, und wird es stets auf dem Standpunkt des Moralismus. Denn das entsprechende Verhalten ist nur die justitia civilis, zwar von sittlichem Wert, aber nicht Sittlichkeit im wahren Sinn, weil nur Form nicht Inhalt derselben, den das Gesetz zwar fordern, aber nicht geben und wirken kann. Und da sie es nur mit den natürlichen Lebensordnungen zu thun hat, so wird, wenn man in ihr die Sittlichkeit selbst sieht, das minus bonum an die Stelle des majus bonum, die relativen Güter (Haus, Volk, Staat u. s. w.) an die Stelle des höchsten Gutes und des Verhaltens zu ihm gesetzt, somit die eigentliche Sittlichkeit verkannt. Und endlich ist das menschliche sittliche Bewußtsein immer mit sittlichen Irrtümern und Schranken behaftet, welche dann auch das sittliche Verhalten alterieren, dadurch allmälig der Erkenntnis sich aufdrängen und nach einem wahreren Gesetz verlangen machen.

c. **Das positive göttliche Gesetz**, im natürlichen Völkerleben nur Postulat, ist in Israel Wirklichkeit geworden, einerseits zwar rechtliche Ordnung des Volksgemeinwesens und insofern partikular und transitorisch, andrerseits aber zugleich Offenbarung des allgemeinen und ewigen Gotteswillens für das sittliche Verhalten des Menschen. Seine Aufgabe ist nicht bloß, das äußere Leben in Zucht zu erhalten und der Unsicherheit des sittlichen Bewußtseins zu steuern, sondern vor allem, indem es der sündigen Wirklichkeit die sittliche Wahrheit entgegenstellt, nach der entsprechenden Wirklichkeit verlangen zu machen. — Das Heidentum redete von einzelnen „hohen" Gesetzen, welche unmittelbar von Zeus stammen (Soph. Oed. R. 863 ff. Antig. 921. Xenoph. nennt IV, 4, 19 ff. Verehrung der Götter, Ehrung der Ältern, Meidung der Blutschande, thätige Dankbarkeit — also die Pflichten der Pietät), oder führte die Gesetzgebungen auf die Autorität der Gottheit zurück (Lykurg u. s. w.). Was es darin postulierte ist in Israel Wirklichkeit geworden. Jene Doppelseitigkeit des israelitischen Gesetzes — des Partikularen und Transitorischen (Luther: der Juden-Sachsen-

spiegel, der uns aus den Heiden nichts angeht) und des Allgemeinen und Ewigen — verteilt sich nicht bloß auf einzelne Teile des Gesetzes, sondern kommt dem ganzen zu, wenn auch der Charakter der Allgemeingültigkeit im Dekalog in besonderer Weise hervortritt; weshalb dieser schon von der alten Kirche und ebenso von den Reformatoren mit der lex naturalis identifiziert wurde, obgleich auch hier, im 3. Gebot, Zeremonialgesetz mit enthalten sei (Luther). Die Wirkung des Gesetzes wird bezeichnet 1. als usus politicus, für die disciplina des äußeren Lebens; 2. didacticus, für die sittliche Erkenntnis, worin Israel in der That die Heidenwelt weit überragte; 3. elenchticus und paedagogicus: indem das Gesetz den Willen für sein Verhalten bindet, im Selbstzwang der ἔργα τοῦ νόμου, die doch ἔργα νεκρά sind, steigert es nur die sündige Neigung (δύναμις τῆς ἁμαρτίας, 1 Kor. 15, 56; Röm. 7, 8) und dient so zur Erkenntnis der Sünde (διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις τῆς ἁμαρτίας, Röm. 3, 20; 7, 7) und bringt den inneren Zwiespalt zur schmerzlichen Empfindung. So wird es zum παιδάγωγος εἰς Χριστόν, Gal. 3, 24, indem es über sich selbst hinausweist auf eine Offenbarung Gottes, welche gibt und wirkt was Gott fordert, im Evangelium: da quod jubes et impera quod vis (Aug.). Vgl. Luthers Stellung des Gesetzes vor dem Glauben im Katechismus.

d. So lange das sittliche Leben nicht zu seiner Wahrheit und dadurch zur wahren Freiheit gekommen ist, schwankt es zwischen den Gegensätzen des Nomismus und Antinomismus, der falschen gesetzlichen Bindung und der falschen Entbindung vom Gesetz hin und her. — Denn auf der einen Seite ist in diesem Stadium der Wille Gottes nur forderndes Gesetz, nicht Wirklichkeit, auf der andern Seite aber trägt doch der Mensch das Ideal der Freiheit in sich, verneint also jene gesetzliche Bindung. Der Nomismus glaubt durch sein Thun die Person zu derjenigen machen zu können, die sie sein soll, da doch die Person die Voraussetzung des Thuns ist: der Antinomismus setzt die Person, wie sie von Natur ist, als richtig voraus und bethätigt sie ohne Weiteres. Jener Standpunkt ist jüdisch, dieser heidnisch. Jener geht von der judaistischen Opposition gegen Paulus durch die römische Kirche herab und hat auf allgemein menschlichem Gebiet seine Vertretung im Moralismus (z. B. Kants) gefunden. Dieser geht von der antinomistischen Richtung, welche Johannes bekämpfte, durch den gnostischen Libertinismus mittelalterlicher Sekten u. s. w. herab, und hat auf allgemein menschlichem Gebiet seine Vertretung im Humanismus (z. B. Goethes) gefunden.

IV. Der neue Stand der Freiheit.

a. Der Übergang aus dem Stand der sittlichen Unfreiheit in den der sittlichen Freiheit ist eine schöpferische That des erlösenden Gottes, dessen Geist die neue Gottesgemeinschaft, welche mit Jesu Christo in die Geschichte der Menschheit hereingetreten ist, durch das Gnadenmittel des Worts dem sündigen Menschen wirksam bezeugt und aneignet und ihn so im Glauben derselben gewiß und teilhaftig macht. Indem ihm so das neue Bewußtsein des Friedens und das neue Wollen der Liebe innerlich gewirkt wird, wird er wieder

in das rechte Verhältnis zu Gott d. h. zu seiner sittlichen Wahrheit erhoben und somit in den Stand der wahren sittlichen Freiheit versetzt, welche nunmehr das Wesen seines neuen sittlichen Lebens bildet. — Bei der sittlichen Gebundenheit durch die Sünde, welche die sittliche Wirklichkeit des Menschen bildet, kann von Selbsterlösung und Selbstbefreiung in keiner Weise die Rede sein, sondern versteht es sich von selbst, daß die Wiederherstellung des Menschen in den gottgemäßen Stand der Freiheit nur eine, und zwar schöpferische That Gottes sein kann. Die gratia ist also nicht bloß ein adjutorium (Semipelagianismus) oder eine von der konkurrierenden menschlichen Aktivität unterstützte Macht (Synergismus), sondern eine gratia creans (Augustin; Konk.-Formel art. II). Der Christ ist eine *καινὴ κτίσις* (2 Kor. 5, 17; Gal. 6, 15). Diese Neuschöpfung ist zuerst eine objektive Thatsache für die Menschheit in Christo Jesu, von wo aus sie sich dann den Einzelnen aneignet durch die göttliche Gnadenwirksamkeit, welche das in Christo hergestellte Gemeinschaftsverhältnis in Buße und Glaube in das Bewußtsein und den Willen des Menschen einführt und ihm so das neue Bewußtsein des Friedens und das neue Wollen der Liebe wirkt, so daß der Mensch nach beiden Seiten in bezug auf Gott so ist, wie er sein soll, d. h. zu seiner Wahrheit und somit zur wahren Freiheit erhoben ist. „Die Wahrheit wird euch frei machen", Joh. 8, 32 (vgl. hiezu die betreffenden Abschnitte der Dogmatik).

b. Das **Wesen des neuen sittlichen Lebens** des Christen besteht demnach darin, daß die neue in Rechtfertigung und Wiedergeburt gewordene Person des Christen sich selbst d. h. ihre Gottesgemeinschaft bethätigt und so bejaht unter steter Verneinung des alten widergöttlichen Standes der Sünde. — Das Sein ist die Voraussetzung des Thuns, nicht umgekehrt. Die Christen sind *ἅγιοι*, *καινὴ κτίσις*, *γένος ἐκλεκτόν* u. s. w.: so sollen sie denn auch dem entsprechend sich erweisen, weil sie nunmehr können. Vgl. z. B. Röm. 8, 9. 12 u. s. w. Wir sind in Christo Jesu geschaffen zu guten Werken (Eph. 2, 10). Das Sollen folgt aus dem Können, wie es im Sein begründet ist, nicht das Können aus dem Sollen (wie Kant lehrte). Und die Person macht die Werke gut, nicht die Werke die Person, wie Luther im Gegensatz zu Aristoteles und den Römischen nicht müde wird zu erinnern (vgl. Luthardt, Die Ethik Luthers, 2. Aufl. 1875 S. 23 ff.). Diese Selbstbethätigung des neuen Wesens ist aber nicht ohne stete Verneinung des alten, welches dem Christen stets noch anhaftet. Auf Grund dessen, daß der Christ dem alten Wesen entnommen ist, kann und soll er sich demselben stets entnehmen (Röm. 13, 12 u. s. w.). Auf diesem Weg wird der Christ in seinem Lebensverhalten stets, was er durch Gottes Gnade ist, positiv und negativ. Da nun den Gegensatz zur Sünde das Gesetz bildet, so hat dieses bleibende Bedeutung auch für den Christen, nicht sofern er Christ d. h. durch Christus in Gott ist, sondern sofern er noch im Fleisch ist, also propter veterem Adamum, um so immer wieder durch das Gesetz dem Gesetz abzusterben und zur Wahrheit und Freiheit zu kommen. Das ist der tertius usus legis, worüber die Konkordienformel Art. VI zu vergleichen. Der alte Adam im Christen bleibt sub lege, der Christ als solcher ist nicht sub lege, sondern in lege, denn er ist die Verwirklichung des Willens Gottes. Dadurch ist der Christ als solcher frei vom äußeren Gesetz (*δικαίῳ*

νόμος οὐ κεῖται, 1 Tim. 1, 9), weil gebunden an das innere Gesetz, welches er in seinem neuen Wesen als Christ trägt. Das ist das Gesetz der Freiheit (Jak. 2, 12). Im Unterschied von der römischen Lehre, welche Christus wie als redemptor so zugleich als legislator bezeichnet, der ein neues höheres Sittengesetz gebracht habe (Trid. sess. VI, can. 21). Seine Vollkommenheit aber wird dort besonders in den sog. evangelischen Räten (consilia evangelica, vor allem die drei: Armut, Ehelosigkeit, Gehorsam; aber auch Feindesliebe u. s. w.) gesehen, welche nur angeraten, aber nicht gefordert, also ein Gesetz der Freiheit (d. h. demnach des Beliebens) seien — was den Rückfall in den Aristokratismus der Ethik der Antike bezeichnet, während doch das sittliche Ideal ein allgemeines sein muß. Dies Ideal aber ist angelegt im Christen selbst und soll von ihm aus zur Verwirklichung kommen im Verhalten. Dies Verhalten ist fürs erste das innere Verhalten der Gesinnung. In ihr besteht zunächst die Wirklichkeit des sittlichen Verhaltens des Christen. Denn nur die Gesinnung gibt allem äußeren Werk sittlichen Inhalt und Wert.

Vgl. über die Doppelseitigkeit des Menschen als Natur- und als Personwesen: Jul. Müller, L. v. d. Sünde II, 60 ff. v. Hofmann, Schriftbew. I, 300 ff. Delitzsch, Biblische Psychol. S. 156 ff. Luthardt, L. v. freien Willen S. 4 ff. Ders., Moral des Christenth. 3. Aufl. S. 23 ff. || Über die Temperamente: Th. Haupt, Die Temper. des Menschen im gesunden u. kranken Zustand. Dissert. Würzb. 1856. Kapff, Die vier Temp. u. s. w. Stuttg. 1870. Birckenstäb, Die vier Temper. in der erziehenden Hand des Herrn. Flensb. 1877. Außerdem Rothe I, 493 ff. Luthardt, Die Moral d. Christenth. S. 35 ff., 231 ff. Carus, Temper. u. freier Wille. Vortr. Wiesb. 1879. M. Frommel, Individuum u. Gemeinschaft. Vortr. Bas. 1874. F. J. Winter, Der Individualismus eine Unters. über das sittl. Problem der Gegenwart. Lpz. 1880. || Über die Lehre von der sittlichen Freiheit: Luthardt a. a. O. F. W. Otto, Die Freiheit der Menschen, ihr Wesen und ihre Schranke. Gütersl. 1872. Scholten, Der freie Wille. Übers. v. Manchot. Berl. 1873. Schmidt, Über die Freih. des menschl. Willens. Stud. u. Krit. 1874, 4. Kirchner, Über Freih. des Willens. Vortr. Halle 1874. J. Müller a. a. O. II, 1 ff. u. ö. || Über die Lehre vom höchsten Gut: Schleierm. vgl. oben: 4, II, e. H. Weiß, Die Idee des Guten 1877. || Über die Lehre von der Sünde überhaupt: Jul. Müller, Die christl. Lehre von der Sünde, 5. Aufl. 1867. Die spez. Lit. s. bei Luthardt, Komp. der Dogm. 6. Aufl. § 42. S. 160. || Über die Sünde wider den heil. Geist vgl. die Lit. bei Luthardt, Komp. der Dogm. § 43 S. 164 f. || Über die Lehre vom Gewissen (die Literatur ungemein reichhaltig, zum Zeichen, daß in dieser scheinbar so einfachen Frage vielerlei Schwierigkeiten liegen): Stäudlin, Gesch. der Lehre v. Gewissen 1824. Hahn, Ntl. Theologie I, 1854 S. 466 ff. Harleß, Christl. Ethik. 7. Aufl. 1875 S. 49 ff. Delitzsch, Bibl. Psychol. 2. Aufl. 1861. Philippi, Kirchl. Glaubensl. III, S. 7 ff. Luthardt, Lehre vom freien Willen 1863 S. 444 ff. Vilmar, Moral I, S. 65—119. Jahnel, De conscientiae notione etc. Berol. 1862. Ders., Über den Begr. Gewissen in der griech. Philos. 4. Glatz 1872. Linder, De vi ac ratione *συνειδήσεως* ex N. T. repetenda 1866. Simar, Das Gewissen u. die Gewissensfreiheit. 10 Vortr. Freib. 1874. Hoppe, Das Gewissen. Mit Einschluß der Gefühle u. der Sitten in ihrer Beziehung zum Gewissen. Regsb. 1875. Wohlrabe, Kants Lehre vom Gewissen hist.-krit. dargest. Gotha 1880. R. Hofmann, Lehre vom Gew. 1866. Gaß, Die Lehre vom Gew. Berlin 1869. Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch. 3. Aufl. 1878, S. 306 ff. Kähler, Das Gewissen. Eth. Unters., B. I, Halle 1878. Ritschl, Vortrag über das Gew. Bonn 1876. Luthardt, Ztschr. f. k. Wiss. I, 1880, S. 22 ff. Ewald, De vocis *συνειδήσεως* apud scriptores N. Ti. vi ac potestate. Lips. 1883. || Über das Lehrstück vom Gesetz: Zezschwitz, System der kirchl. Katechetik II (Leipz. 1872) S. 161 bis 272. Oehler, Bibl. Theol. des A. T. I, 276 f., II, 151 ff. || Über Nomism. u. Antinomismus vgl. die Gesamterscheinungen des Antinomismus. Stud. u. Krit. 1846 I. || Über das neue sittliche Wesen des Christen vgl. v. Hofmanns Schriftbeweis II, 2 S. 286 ff.

7. Die christliche Sittlichkeit in ihrer Wirklichkeit als tugendhafte Gesinnung.

a. Das sittliche Verhalten trägt zunächst die Gestalt der Gesinnung an sich und zwar der zum sittlichen Wollen und Handeln befähigenden Gesinnung, d. h. der **Tugend**. — Der zweite Teil der Ethik wird gewöhnlich als Tugendlehre bezeichnet und behandelt. Tugend ist dem Wortlaut nach Tauglichkeit d. h. diejenige Beschaffenheit, welche eine Person oder Sache fähig macht zur Erfüllung ihrer Aufgabe. Die Tugend ist bei Aristoteles formell bestimmt als die Mitte zwischen den Extremen des Zuviel und Zuwenig — also das Maß, ächt griechisch —, während sie materiell betrachtet individuell verschieden ist, beim Mann, Weib, Kind, Freien, Sklaven u. s. w., so daß es eine gemeinsame menschliche Tugend nicht gibt. Die Stoa forderte eine Tugend des Menschen, kam aber über bloße Abstraktionen nicht hinaus. Erst das Christentum brachte eine gemeinsame und gleiche Tugend oder Sittlichkeit für Alle, welche die Kraft zur Erfüllung der sittlichen Aufgabe ist. Aristoteles definiert die Tugend als *ἕξις* (Fertigkeit, zugleich eine *διάθεσις* Beschaffenheit) *προαιρετική ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν*. Im Anschluß daran Thomas Aqu.: habitus voluntatis perficiens hominem ad bene operandum. Melanchthon in seiner philos. Moral: habitus qui inclinat hominem ad obediendum rectae rationi; oder ganz nach Aristoteles: habitus electivus in mediocritate consistens, quoad nos, ratione aliqua. Aber — fügt Mel. hinzu — der Christ kennt noch ganz andere Mächte: das Evangelium und den heil. Geist, die ihn viel weiter führen, als ratio und voluntas, doctrina und disciplina. — Die Antike hat die Mannigfaltigkeit der Tugenden auf gewisse Stammtugenden, die Kardinaltugenden, zurückgeführt: *φρόνησις*, *ἀνδρία*, *σωφροσύνη*, *δικαιοσύνη*, von Plato psychologisch gerechtfertigt durch die drei Grundvermögen der Seele (*λογιστικόν*, *θυμοειδές*, *ἐπιθυμητικόν*), während die Gerechtigkeit die Harmonie der Kräfte und Thätigkeiten bezeichnet. Diese Vierzahl der Tugenden hat dann besonders die Stoa wieder aufgenommen und in ihrer Ethik kultiviert, wenn sie auch das Ideal in der *ἀπάθεια* sah. Von hier aus ist sie in die alexandrinische Religionsphilosophie (vgl. Weish. 8, 7) und in die Ethik der Kirche übergegangen (Clem. Alex., Origenes, Ambrosius: scimus virtutes esse quatuor cardinales videl. etc., auch de offic. I, 24. 25, Hieron., August. u. s. w.), welche zu diesen philosophischen Tugenden die Dreizahl der sog. theologischen fügte, bes. seit Augustin: de fide, spe et caritate. Thomas Aquinas, welcher auf aristotelischer Grundlage (auch des aristotelischen Tugendbegriffs) die augustinische Lehrbildung aufbaute und damit kombinierte, konstruierte im Anschluß hieran die Reihe der Tugenden so, daß die vier Kardinaltugenden das Verhältnis zur Welt (finis naturalis), die drei theologischen das Verhältnis zu Gott (finis supernaturalis) bezeichnen, welches zu jenem entsprechend der römischen Lehre von der gratia als einem superadditum, accedens hinzutritt. Da aber alle wahre Sittlichkeit durch das Verhältnis zu Gott bedingt ist, so bezeichnet Luther den Glauben als das Prinzip der Tugend, in welchem die Liebe wurzelt, welche das Wesen der Tugend und die Seele alles tugendhaften Handelns ist. — Aber durch die Beschäftigung mit der antiken Moral kam die Einteilung in die vier Kardinaltugenden auch in der theologischen Ethik

wieder zur Geltung. Diese liegt im wesentlichen auch der Schleiermacherschen Entwicklung der Tugenden (in seiner philosophischen Sittenlehre: Kritik der bisher. Sittenlehre S. 151 ff., Abhandlung über die wissensch. Behandlung des Tugendbegriffs, 1819, sowie im Entwurf eines Systems der Sittenlehre S. 328 ff.) zu Grunde: die belebende (Tapferkeit) und die bekämpfende (Mäßigung) Tugend, die vorstellende — das Ganze in das Einzelne eingehend — (Weisheit) und die darstellende — das Einzelne in das Ganze — (Gerechtigtigkeit) Tugend; wogegen die theologische Sittenlehre („die christliche Sitte") sich auf das Handeln beschränkt und dasselbe als wirksames (wiederherstellendes und verbreitendes) und als darstellendes schildert. Hier fehlt die sittliche Persönlichkeit im eigentlichen Sinn, deren zum rechten Handeln befähigende Gesinnung eben die Tugend ist.

b. **Die wahrhaft tugendhafte Gesinnung ist wesentlich Gesinnung gegen Gott, ihrem realen Inhalte nach Liebe zu Gott, welcher Glaube und Hoffnung als ihr Grund und ihr Ziel einwohnen.** — Erst die Beziehung zu Gott macht alles Wollen und Thun sittlich im eigentlichen Sinn. Also ist auch die wahrhaft sittliche Gesinnung Gesinnung gegen Gott. In ihr ist die entsprechende Gesinnung gegen die Welt und speziell den Menschen mitgesetzt, da der Mensch und seine Welt im Willen Gottes mitgesetzt ist. Damit aber ist das Verhältnis zur Welt und zum Menschen ein durch das Verhältnis zu Gott bedingtes und bestimmtes. Die Sünde ist daher die Vorordnung der Welt vor Gott — von Anfang an durch alle Zeiten herab — wie dies auch die religiöse Verirrung der Menschheit im Heidentum ist, Röm. 1, 25 *ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα* —; die Sittlichkeit der Gesinnung dagegen besteht darin, daß uns Gott über Alles geht („über Alles fürchten, lieben und vertrauen", Kl. Kat., 1. Gebot). Darin besitzt denn auch die Gesinnung oder Tugend ihre (reale) **Einheit** — was die Stoa mit Recht forderte, aber nicht zu leisten vermochte. Denn wie Gottes Wille einer ist in der Mannigfaltigkeit seiner Forderungen, so daß in jedem einzelnen Gebot das ganze Gesetz verletzt wird, so ist auch die Erfüllung desselben in der entsprechenden Gesinnung Eines in der Mannigfaltigkeit ihrer einzelnen Tugenden. Diese einheitliche Gesinnung ist die **Liebe**. Durch den Glauben **werden** wir Christen, und zwar stets; durch den Glauben Christen seiend **erweisen** wir uns dann als solche in dem Verhalten der Liebe als der operatio fidei: *ἡ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* Gal. 5, 6. So daß also die Liebe, wie sie die zusammenfassende Bezeichnung der Gesinnung und des Verhaltens Gottes gegen uns ist („Gott ist Liebe", 1 Joh. 4, 8. 16), so auch die zusammenfassende Bezeichnung unserer Gesinnung und Verhaltens gegen Gott ist (1 Joh. 4, 19 „lasset uns ihn lieben" u. s. w.). So charakterisiert auch Paulus die Christen als *ἀγαπῶντες τὸν θεόν* Röm. 8, 28; 1 Kor. 2, 9; 8, 3 oder *τὸν κύριον ἡμῶν Ἰ. Χρ.* Eph. 6, 24. Die Antike läßt die Sittlichkeit aufgehen in dem Verhältnis des Menschen zum Menschen, sieht also in der Gerechtigkeit als der *ἀρετὴ ἡ πρὸς τὸν ἕτερον* (Aristot.) die Haupttugend; das Christentum setzt die Sittlichkeit vor Allem in das Verhältnis zu Gott, demnach in die Liebe zu ihm, worin die Liebe zu den Brüdern und Nächsten mitgesetzt ist 1 Joh. 3, 17; 4, 16 ff. — So ist auch in der Kirche stets die Liebe als die Einheit der Tugenden anerkannt worden. Aug. Enchir. 14:

omnia igitur praecepta divina referuntur ad caritatem. Luther: alle andern Tugenden sind „stückliche Tugenden" (8, 66), die Liebe dagegen ist der Brunn aus dem „es alles quellen und wiederum hineinfließen soll" (5, 143 f.). Diese Liebe aber „teilet sich in zwei Teile: sie liebet Gott der ihr so viel thut durch Christum im Glauben, und liebet den Nächsten, daß sie ihm thut wie ihr von Gott gethan ist" (14, 74). Vgl. bes. Apologie, a. III: de dilectione et impletione legis.

Das Verhältnis der Liebe zu Glaube und Hoffnung. Die Liebe hat im *Glauben* ihren Grund und Wurzel und trägt diesen ihren Grund stets in sich, so daß sie aus ihm stets wird. Denn erst durch den Glauben wird uns Gott ein objectum amabile; erst postquam justificati et renati sumus, incipimus Deum timere, diligere, petere et exspectare ab eo auxilium, gratias agere et praedicare et obedire in afflictionibus. Incipimus et diligere proximos etc. (Apol. de dilectione et impletione legis). In der *Hoffnung* aber trägt die Liebe ihr Ziel stets in sich. So ist sie nie ohne den Glauben und die Hoffnung, und diese sind nicht ohne die Liebe, sondern die drei sind ineinander. Dagegen hält die römische Lehre Glaube und Hoffnung für möglich ohne die Liebe, als deren Vorstufen jene dort gelten; sie statuiert die Vereinbarkeit des Glaubens mit Todsünde, weil ihr eben der Glaube nur ein äußerliches Fürwahrhalten ist, wie es auch ein Gottloser haben kann. Vgl. Trid. sess. VI c. 15, can. 28; Propos. damn. ab Alex. VIII n. 12: quando in magnis peccatoribus deficit omnis amor, deficit etiam fides, et etiamsi videantur credere, non est fides divina. Zusammengestellt sind die drei 1 Kor. 13, 13; Kol. 1, 4 f.; 1 Thess. 1, 3; 5, 8; Tit. 2, 2. Und als innerlich zusammengehörig hat sie auch die alte Kirche gefaßt, von den apost. Vätern bis auf Augustin, von diesem bis auf Thomas v. Aquin und bis auf die Gegenwart in der traditionellen Lehrweise der römischen Kirche. Aber das richtige Verhältnis vor allem von Glaube und Liebe hat sich frühzeitig verschoben, indem die prinzipielle Bedeutung des Glaubens verkannt und dieser einseitig intellektuell gefaßt wurde (z. B. von den Alexandrinern), so daß alles Gewicht auf die Liebe fiel und diese als die höchste jener drei Stufen erschien. Damit hängt auch die besonders durch Augustin (Enchir. de fide, spe et caritate) in der römischen Kirche herrschend gewordene Ordnung zusammen, wonach die Liebe die Spitze bildet.

Während die gewöhnliche Praxis in der römischen Kirche die Tugend der Liebe umsetzt in die äußeren kirchlichen Gesetze, faßt sie die römische Mystik, im Quietismus, als das Untergehen des endlichen Menschen im Unendlichen — eine Stimmung, welche sich bethätigt in der Entsinnlichung der Askese. Durch Luthers prinzipielle Grundlegung des rechtfertigenden Glaubens ist das Verhältnis wieder richtig gestellt (vgl. Luthardt, Ethik Luthers S. 24 ff., 51 ff.), wenn auch in der Praxis des kirchlichen Lebens im Verlauf nicht immer festgehalten worden.

c. Die **Liebe des Christen gegen Gott** *ist diejenige Sinnesweise, vermöge welcher der Christ nicht sich oder die Welt will und sucht, sondern vor allem Gott in Christo, und sich und alles andere nur in Gott. Diese Liebe ist ein Verhalten der Freiheit und ein Stand der Seligkeit.* — Der Antike war Liebe des Menschen zu Gott ein Nonsens,

denn sie kannte nicht die Liebe Gottes in Christo. Amor descendit ut ascendamus. — Das Wort *ἐρᾶν* und *ἔρως* ist, weil Ausdrücke eines leidenschaftlichen Strebens, dem N. T. fremd; *φιλεῖν*, als Ausdruck des Affekts, seltener gebraucht, aber nie von der Liebe zu Gott, vom Gebot der Nächstenliebe und von der Feindesliebe, sondern hiefür *ἀγαπᾶν*, *ἀγάπη* als das höhere Streben der Willensrichtung. Die Liebe ist also formal Sache des Willens: Willensrichtung, Willensverhalten. Sachlich bildet sie den Gegensatz zum Egoismus des *τὰ ἑαυτοῦ σκοπεῖν καὶ ζητεῖν*, ist also vor allem Selbstverleugnung — diese spezifische Tugend des Christentums im Unterschied vom Egoismus der Antike. Die rechte Liebe aber gilt Gott, welcher allein im Grund der Seele wohnen und sie ausfüllen soll, so daß alles andere nur gewollt wird, sofern es in Gott beschlossen ist und sich in ihm beschließen läßt. Durch die Beziehung auf die Offenbarung Gottes in Christo bekommt diese Liebe ihre Bestimmtheit, im Unterschied von jener mystischen Liebe, welche nicht eigentliches Willensverhalten, sondern nur Stimmung und Zuständlichkeit ist, die ihr Ziel sieht in dem pantheistischen Untergehen des Einzelnen im allgemeinen. Die Liebe ist ein Verhalten der Freiheit, welche mit der inneren Notwendigkeit identisch ist; somit auch der Freiheit von allem Gebotegesetz, weil die Erfüllung des Gesetzes selbst. Indem hiemit die Bestimmung des Menschen sich erfüllt, er also in seiner Wahrheit steht, ist die Liebe zu Gott die Seligkeit des Christen. Dem Grad und der Art nach ist das Verhalten der Liebe sowie der Stand der Seligkeit bei den verschiedenen verschieden und wird es auch in der Ewigkeit sein; aber dem Wesen nach ist beides bei allen Gottliebenden gleich. — Den Gegensatz zur Liebe bildet die Sünde, vgl. oben, S. 110. 337 ff. Das Mittel der Erweckung und Förderung der Liebe ist die Erfahrung und Erwägung der Liebe Gottes.

d. Die eine Tugend der Liebe legt sich auseinander in eine **Mannigfaltigkeit einzelner Tugenden** in Beziehung auf Gott. Dem entsprechend, daß wir uns durch Gott, in Gott und zu Gott wollen und wissen, werden als diese Tugenden der Liebe zu nennen sein: Demut und Dankbarkeit gegen Gott, Gehorsam gegen Gott und Freude an Gott, Verlangen nach Gott und vertrauensvolle Gottgelassenheit. — Die Theologie hat teils die antiken Tugenden herübergenommen, welche doch nur das sittliche Weltverhalten bezeichnen, teils die neue christliche Sinnesweise nach dem Schema von Glaube, Hoffnung, Liebe geschildert, wozu dann noch viele andere in sehr verschiedener Aufzählung hinzugefügt wurden. Aber es handelt sich hier nicht um eine vollständige Tugendtafel, worin bis heute eine sehr große Verschiedenheit bei den Ethikern stattfindet, sondern nur um diejenigen Tugenden, welche unsre Sinnesweise gegen Gott beschreiben und welche sich in der Liebe zu ihm zusammenfassen. Unser Verhältnis zu Gott aber ist ein dreifaches. Wir haben an ihm den Grund, die Gegenwart und das Ziel unsres Lebens, also auch unsrer Sinnesweise d. h. unsres Wollens und Wissens. Daraus ergeben sich die angegebenen Tugenden. Die vorderste Eigenschaft der Liebe ist die Demut, die, von sich selbst gering haltend (Phil. 2, 3 *τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν* — also verbunden mit Bescheidenheit), was sie ist nur durch Gott sein will: eine dem Altertum fremde, erst durch das Christentum ge-

brachte und an die Spitze gestellte Tugend (vergl. den Unterschied des neutestamentlichen Sprachgebrauchs betr. ταπεινός und ταπεινοφροσύνη von dem der Antike z. B. bei Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch der ntl. Gräcität), welche ebenso fern von falschem Stolz wie von falscher Selbstverachtung, Demütigung unter Gott ist, verbunden mit Streben nach hohen Zwecken, und nach dem Vorgang Gottes in Jesu Christo (Phil. 2, 6. 8 ἐταπείνωσεν ἑαυτόν) die Größe in der Niedrigkeit sucht. — Die Dankbarkeit aber weiß, daß, was sie ist, sie nur durch Gottes Gnade ist. Die Demut beugt das Angesicht vor Gott, die Dankbarkeit erhebt es zu Gott. Im religiösen Leben der Antike kommen zwar nicht selten Dankerweisungen für einzelne Wohlthaten vor, aber im Opferkultus tritt der Dank gegen die Bitte entschieden zurück. Das Bild des Großgesinnten (μεγαλόψυχος) aber bei Aristoteles (Eth. Nicom. IV, 3, 25) kennt die Dankbarkeit nicht, und dem Stolz der Antike wie speziell der Selbstgenügsamkeit der Stoa lag sie fern. Röm. 1, 21 erscheint es als die Grundsünde des Heidentums, daß es Gott nicht als Gott gedankt hat. Das A. T. aber ist in den Psalmen voll Lob und Dank, und im N. T. ist Jesus selbst in der Danksagung gegen den Vater vorangegangen (z. B. Matth. 15, 36 u. ähnl. Mark. 8, 6; Joh. 11, 41); der Apostel beginnt seine Briefe in der Regel mit Danksagung (Röm. 1, 8 u. ö.), das N. T. ist voll davon und der himmlische Kultus in der Apokalypse voll Doxologie (4, 9. 11; 5, 9. 12 u. ö.). Im Kultus der Kirche aber hat jederzeit die εὐχαριστία in Wort und That eine Hauptstelle eingenommen: und im Leben des Christen sind die guten Werke gratiarum actio (Apol. de dilect. et impl. 95, 68 Heidelb. Kat. 3. Tl.). — Im Gehorsam stellt die Liebe ihren Willen frei und fröhlich in Gottes Willen hinein, daß dieser allein gelte. Darin besteht der Unterschied von der Äußerlichkeit des antiken Gehorsams gegen den Willen der Gottheit (θεοῖς εἴκειν, πείθεσθαι und röm. Begriff der religio). Die Sünde ist Ungehorsam, παρακοή, παράβασις, Gehorsam besser als Opfer (1 Sam. 15, 22). Christi Leben war Gehorsam (Hebr. 10, 5 ff.; Röm. 5, 19) in seiner ganzen Berufserfüllung (Joh. 4, 34), bis zum Tod am Kreuz (Phil. 2, 8). Ebenso ist das Leben des Christen unter den Gesichtspunkt der nova obedientia zu stellen (Conf. Aug. art. 6). — Die Freude an Gott ist die Tugend der Liebe, die sich in Gott beschlossen weiß; denn die Liebe zu Gott hat ihre Lust an dem Herrn, dem sie sich zu eigen und ihn sich zu eigen weiß Ps. 37, 4; 84, 3, u. ö. Und so will auch Jesus, daß seine Freude des sich Einswissens mit dem Vater auch in den Jüngern vollkommen sei, Joh. 16, 22. 24; 17, 13. Der Apostel aber fordert die Christen zur Freude auf Phil. 4, 4. Christentum ist Friede und Freude im heil. Geist Röm. 14, 17 u. ö., denn die Freude ist die Lebendigkeit des Bewußtseins der Friedensgemeinschaft mit Gott. Luthers Glaube aber war die fröhliche Gewißheit Gottes in Christo. — Die Liebe streckt sich aber auch in sehnsüchtigem Verlangen nach Gott als ihrem Ziel: Meine Seele verlanget nach Gott, nach dem lebendigen Gott u. s. w. Ps. 42, 3; 63, 2; 143, 6 u. ö. Das ist die Stimmung Jesu Joh. 17, 5, wie des Apostels Phil. 1, 23; 2 Kor. 5, 4 ff. und der Kirche Apok. 22, 20, in ihrer Hoffnungssehnsucht zu allen Zeiten. — Aber wir wissen uns auch zu Gott hin und sind dieses unsres Zieles gewiß: das macht uns stille zu Gott in der Unruhe dieser Zeit und Welt und vertrauensvoll, daß uns „alle Dinge zum besten dienen müssen"

(Röm. 8, 28) und darin **gottgelassen**, so daß wir den Sabbat der Ewigkeit feiern schon in den Werktagen dieses irdischen Lebens. „Sei stille dem Herrn" Ps. 37, 7. Der Herr aber war stille in seinem Leiden Matth. 26, 63; 27, 12 und stellte alles Gott heim 1 Petr. 2, 23. Das ist nicht die Affektlosigkeit der Stoa oder die passive Stimmung der Mystik, sondern die Kraft der Glaubenszuversicht, wie sie in Luther lebte.

e. **Diese Sinnesweise der Liebe und die Mannigfaltigkeit ihrer einzelnen Tugenden überträgt sich auch auf das Verhältnis des Christen zur Welt, sofern diese Gottes ist und in welcher einem Jeden seine Stellung und die daraus erwachsenden Aufgaben, d. h. sein Beruf angewiesen ist.** — Wie wir mit Gott zusammengehören, so gehören wir auch — durch das Band unsrer geistleiblichen Natur — der Welt an und nehmen eine bestimmte geschichtliche Stellung in ihr ein, aus der unsere Aufgabe in Bezug auf die Welt (irdischer Beruf) erwächst; also kommt uns auch eine entsprechende Sinnesweise zu. Sofern die Welt Gottes ist, überträgt sich die Sinnesweise gegen Gott auch auf die Welt. Die Welt ist Gottes sofern sie von Gott für seinen Heilszweck gewollt ist, so daß infolge dessen Gott der Welt in ihren Gütern, Ordnungen und der natürlichen Sinnesweise (z. B. Familienliebe u. s. w.) verursachend und zwecksetzend gegenwärtig ist. *Πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν* 1 Tim. 4, 4. Dies gilt gegenüber einem doppelten Irrtum: 1) dem pantheistischen, welcher die Welt substanziell göttlich macht, entweder in ihren einzelnen Gütern — so der Realismus der Antike, vgl. Aristoteles Nikom. Eth. VII, 13. 6 *πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον* — oder in ihrer Naturallgemeinheit, wie die idealistische Abstraktion der Stoa. Mit beiden aber wird die persönliche Selbstbehauptung gegenüber der Welt aufgehoben, weil sie ihren Rückhalt am persönlichen Verhältnis zu Gott verliert; 2) gegenüber dem pietistischen Irrtum, welcher nur das persönliche Verhältnis zu Gott kennt und darüber das zur Welt verkennt. Die Folge davon ist entweder die kirchliche Theokratie, wenn man der profanen Welt eine Berechtigung nur zugesteht sofern sie zur Kirche als der Organisation des Lebens in Gott im Dienstverhältnis steht; oder die falsche Askese, welche das Natürliche als das Sündige ansieht, welches verneint werden muß oder sollte. Alle diese Verirrungen sind abgewehrt durch Luthers richtige Sonderung und Aufeinanderbeziehung der beiden Gebiete, des Geschöpflichen und des Heilsmäßigen, und die dadurch bedingte Anerkennung der selbständigen Berechtigung des Natürlichen. Vgl. hiezu Luthardt, Ethik Luthers S. 81 ff.

Sofern nun die Welt in ihren Gütern, Ordnungen u. s. w. Gottes ist, erweist sich die Liebe des Christen zu Gott als Liebe zu seiner Welt, in der demütigen und dankbaren Anerkennung ihrer Güter und Ordnungen, welche dem Willen Gottes, der sich darin kund gibt, sich gehorsam untergibt, sich alles dessen in Gott freut und der getrosten Zuversicht lebt, daß dies alles ihm zum besten dienen soll, also Mittel für seinen Heilszweck ist. Da das schöpfungsmäßige Ziel der Welt der Mensch ist, so gilt jene Liebe dem Menschen, und zwar dem Menschen, den Gott gewollt hat, schlechthin als **allgemeine Menschenliebe**, von welcher die Antike trotz aller Menschenfreundlichkeit im einzelnen (z. B. bei den Athenern) und vereinzelter Lichtblicke bei den Philosophen (Aristot.), auch im abstrakten Kosmopolitismus der Stoa

nichts wußte, sondern nur die vergeltende Gerechtigkeit als die höchste Tugend kannte (vgl. Aristot.) und im Grunde stets vom herzlosen Stolz beherrscht war, welchem dann nur am Ausgang der Antike eine weichere Stimmung zum Teil zur Seite trat. In Israel noch in der Schranke der Nationalität beschlossen (vgl. Lev. 19, 18) ist die allgemeine Menschenliebe, mit ihr die Humanität, mit dem Christentum als neue Lebensmacht in die von Egoismus beherrschte Welt hereingetreten. Vgl. z. B. Uhlhorn, Liebesthätigkeit in d. a. K. S. 51 ff., Böckh: die caritas ist keine Tugend der Antike). Diese Liebe gilt speziell den Hilfsbedürftigen: den Armen, Kranken u. s. w. bis zur Feindesliebe (Mt. 5, 44 ff.) nach dem Vorbild des Vaters im Himmel, Christi am Kreuz (Lk. 23, 34) und des ersten Märtyrers (Akt. 7, 59) und gemäß der apostolischen Weisung (Röm. 12, 20 f.). Wie die Liebe Gottes in Christo aber, so ist auch die Liebe des Christen sowohl heilige Liebe, welche die Sünde straft, als rettende Liebe, welcher es um das Heil der Seele zu thun ist, wodurch sich die christliche Barmherzigkeit von der gewöhnlichen Humanität unterscheidet. Der nächste Kreis ihrer Erweisung aber ist die christliche Brudergemeinschaft in der *φιλαδελφία* Röm. 12, 10; 1 Thess. 4, 9; Hebr. 13, 1 *ἡ φιλαδ. μενέτω.* u. ö. Über den Eindruck, welchen diese Bruder- und Menschenliebe der Christen auf die Heiden machte, vgl. z. B. Tertull. apol. 39: vide, inquiunt, ut invicem se diligant (ipsi enim invicem oderunt) et ut pro alterutro mori sint parati (ipsi enim ad occidendum alterutrum paratiores) etc. Die Erweisung derselben in der Feindesliebe wurde freilich in der Folgezeit in dem Sinn für „Vollkommenheit" gerechnet, daß sie eines der consilia evangelica bildete, welchen Irrtum aber Luther beseitigte: Ein Christ sein, heißt, wie im Glauben ein freier Herr aller Dinge, so in der Liebe „jedermann dienstbar" sein (Freiheit eines Christenmenschen).

Sofern nun der Einzelne in dieser Welt Gottes durch die besondere geschichtliche Fügung seines Lebens eine bestimmte Stellung einnimmt, aus welcher ihm die entsprechenden Aufgaben erwachsen, hat er einen Beruf in der Welt, der ihn mehr oder minder in Anspruch nimmt und in welchem er den Willen Gottes anzuerkennen hat durch die Treue, d. h. die Sinnesweise welche diesem Beruf und dem darin sich kundgebenden Willen Gottes in der entsprechenden Berufserfüllung gerecht wird — eine Erkenntnis, die der Antike bei ihrer Verabsolutierung des staatlichen Gesichtspunktes fremd war, von der Kirche am Anfang gelehrt (z. B. 1 Kor. 7, 20 ff.) und in der Anerkennung der nationalen Unterschiede und verschiedenen Lebensstellungen (vgl. z. B. Philemonbr.) geltend gemacht, bald aber in der zuerst geschichtlich veranlaßten, dann prinzipiell vertretenen vorwiegend negativen Stellung zur Welt (vgl. Tertull.) und in der falschen Hochschätzung der mönchischen Weltflucht und hierarchischen Überordnung der kirchlichen Ordnung über die Ordnungen des natürlichen Lebens verkannt wurde, bis sie Luther wieder für das moderne Denken überhaupt wieder zur Geltung brachte (vgl. Luthardt, Ethik Luthers S. 89 ff.), z. B. „wenn eine arme Dienstmagd das Haus kehret und thut solches im Glauben an Christum, so thut sie ein besseres Werk und größeren Gottesdienst, denn Antonius in der Wüste gethan hat" (5, 162). Und sodann auch das Bekenntnis Aug. XVI, XX p. 16, XXI p. 19, 29 u. ö., Kl. Katech. Haustafel und F. C. XII.

f. Die Sinnesweise des Christen gegenüber **der Welt, sofern diese widergöttlich** ist, ist innere Verneinung der Welt, welche doch zugleich einer Zukunft derselben gewiß ist, der sie in Geduld und Eifer entgegensieht. Das rechte Verständnis der Liebe aber, welches zwischen dem was Gottes und dem was widergöttlich in der Welt ist, zu unterscheiden weiß, ist die Tugend der Weisheit, welche die rechte Kunst des Lebens lehrt. — Der Feind Gottes ist der Herr und Gott dieser Welt geworden (2 Kor. 4, 4; 1 Joh. 5, 19), so daß diese durch die Sünde dem Gesetz der Eitelkeit verfallen ist (Röm. 8, 20 f.). Die (pantheistische) Weltweisheit nimmt die Welt als eine in sich zusammenstimmende und gründet darauf die Weltglückseligkeit; der Christ weiß, daß sie einen tiefen Widerspruch in sich trägt. Sofern nun die Welt widergöttlich ist, heißt es: habt nicht lieb die Welt u. s. w. (1 Joh. 2, 15). Die Liebe zu Gott gestaltet sich zur Verneinung der Welt, in welcher der Christ sie verurteilt (Eph. 5, 11) und zugleich sich selbst ihr innerlich entnimmt und sich von ihr absondert. Nicht in äußerer Flucht aus der Welt im Gegensatz zu Joh. 17, 15; denn wir haben einen Beruf in und an der Welt. Diese thätsächliche Verurteilung des widergöttlichen Weltwesens ruft den Widerstreit der Welt hervor, welcher sich im Haß der Welt gegen die Gemeinde Gottes äußert (vgl. Mt. 5, 11; 10, 22 ff.; Joh. 7, 7; 15, 18 ff.; 1 Joh. 3, 13). Darin trägt die Gemeinde Christo sein Kreuz nach. Dies Leid, welches ihm von der Welt aus widerfährt, wie das Leid, welches Gott ihm in der Welt schickt, dient dem Christen dazu ihn innerlich von der Welt zu lösen und mit Gott zu einigen: die rechte evangelische mortificatio oder Askese durch die calamitates und die crux (vgl. Melanchthon Loci art. XVIII, Conf. Aug. XXVI: tolerare afflictiones). Aber die Stimmung des Christen ist nicht der hoffnungslose Weltschmerz des Pessimismus, sondern wie jener Verneinung und leidvollen Verleugnung die Bejahung der Liebe und die freudige Dankbarkeit für die Welt, sofern sie Gottes ist, zu Grunde liegt, so sind wir auch in der Hoffnung für die Welt einer Zukunft gewiß, in welcher alle Reiche der Welt Gottes und seines Christ werden sollen (Apok. 11, 15; 12, 10), warten derselben in Geduld (ὑπομονή Röm. 5, 3. 4; 2 Kor, 6, 4; Hebr. 12, 1; Apok. 13, 10 u. ö. — im Gegensatz zur Ungeduld, welche die Art des Fleisches ist —) und arbeiten zugleich um diese Zukunft, eben weil wir ihrer gewiß sind, im Eifer um dieselbe (τῇ σπουδῇ μὴ ὀκνηροί, vielmehr τῷ πνεύματι ζέοντες Röm. 12, 11 u. ö.), sowohl negativ das Gottwidrige bestreitend (Joh. 7, 7) als auch positiv die Kräfte des Lebens in Gott in die mannigfaltigen Gebiete des Weltlebens hineintragend (Matth. 5, 16; Joh. 17, 21. 23). Dies aber richtig und heilsam thun zu können ist eine Unterscheidung des Zukunftreichen und Zukunftlosen in der Welt nötig. Die Gabe und Tugend dieser Unterscheidung ist die Weisheit, welche den Christen die Kunst des Lebens lehrt, vermöge deren er in alles hineintreten kann ohne doch von Gott abgezogen zu werden, und der Welt dient ohne doch das Böse in ihr zu fördern (Jak. 1, 5; 3, 15—17). Diese Weisheit ist eine Tugend der Liebe, welche das Auge schärft für das was Gottes und was widergöttlich ist. Diese Sinnesweise des Christen, sofern er der Welt der Sünde und des Todes angehört, gilt wie für die Welt der

Sünde und des Todes außer ihm so auch in ihm. Dadurch ist nun auch die Bethätigung seiner Gesinnung bestimmt.

Vgl. zu 7a über den Begriff der Tugend: Schleierm.s o. a. Abh. S. 46. K. Baier, Betrachtungen über den Begr. des sittl. Geistes und über das Wesen der Tugend. Erl. 1839. Rothe, Theolog. Ethik. 2. Aufl. III, 205 ff., „Das Wesen der Tugend." Außerdem die Ethiken am betr. Ort. || Zu 7b den sogen. drei theolog. Tugenden vgl. Augustins Enchiridion ad Laurentium, de fide spe et caritate. Ferner z. B. Perrone, Praelect. theol. de virt. fidei, spei et carit. Ratisb. 1865. || Zu 7c über die Liebe vgl. Deharbe, Die vollk. Liebe Gottes in ihrem Gegens. zur unvollk. Regsb. 1856. Teichmüller, Über das Wesen der Liebe. Lpz. 1879. || Zu dem „System der Tugenden": Rothe, Theol. Ethik III, 225 ff.; außerdem die Ethiken am betr. Ort. Über die Dankbarkeit: Büttner, Ztschr. f. k. Wissch. 1880, 4. Über die Freude: Düsterdieck, Ein Beitrag zur christl. Ethik. Jahrbb. f. d. Theol. 1872, XVII, 2. Über die Hoffnung: Düsterdieck, Jahrbb. u. s. w. XV, 4. Hasse a. a. O. VII, 3. Kelber X, 4. || Zu 7e über die Nächstenliebe: Riggenbach, Stud. u. Krit. 1856 S. 117. Lemme, Bresl. 1881. Hering, Luthers Lehre v. d. Nächstenliebe 1519—21. Festschrift. Halle 1883. Über die Feindesliebe: Schaubach, Das Verhältniß des klass. Altertums zum christl. Beleuchtet durch vergleichende Erörterung der Lehre von der Feindesliebe. Stud. u. Kr. 1851 S. 57—121. W. Gaß, Optimism. u. Pessimism., der Gang des christl. Will. u. Lebensansicht. Berl. 1876. Hartung, Die Selbstauflösung der negat. u. pessim. Richtungen der Gegenwart. Vortr. Lpz. 1876. J. Huber, Der Pessimism. Münch. 1876. Schädelin, Der moderne Pessimism. Referat. Bern 1878. Bienengräber, Schmerz u. Weltschmerz. Vortrag. Heidelb. 1880. H. Sommer, Der Pessimism. u. d. Sittenlehre, Harlem 1882. Auch Rehmke, Christ u. a. über dass. Thema.

8. Die christliche Sittlichkeit in ihrer Erweisung als pflichtmäßiges Handeln.

I. Die formalen Bestimmungen des sittlichen Handelns.

a. Die christliche Gesinnung hat sich in entsprechendem Handeln zu bethätigen, welches sich unter den Gesichtspunkt der Pflicht stellt. Als deren Objekte bezeichnet die herkömmliche Ethik in der Regel Gott, uns selbst und den Nächsten. — Zum Begriff der Handlung gehört, daß sie ein Akt der Freiheit, also bewußt und gewollt ist. Sofern die Handlung vom Gesetz gefordert ist, kommt sie unter den Gesichtspunkt der Pflicht zu stehen. Die Pflicht bezeichnet im Unterschied vom objektiven Gesetz das subjektive Verpflichtet- oder Verbundensein; sie ist das subjektiv gewordene Gesetz, bei welcher das zu Grunde liegende allgemeine Gesetz nach der individuellen Situation und der subjektiven Beurteilung durch das Gewissen sich konkret bestimmt. Ich erfülle das Gesetz, indem ich meine Pflichten erfülle, weche sich aus dem Gesetze für mich ergeben. Den Begriff der Pflicht führt besonders die Stoa in die Moral ein — in der doppelten Form des *καθῆκον*, d. h. des gerechtfertigten Handelns abgesehen von der Gesinnung, und des *κατόρθωμα*, des auf tugendhafter Gesinnung oder der Vernunft ruhenden Handelns. So dann Ciceros Moral: de officiis, und Ambrosius de off. ministrorum. In der neueren Moral hat vor allem Kant den Begriff der Pflicht, als des durch das Gewissen subjektiv gewordenen Gesetzes (der kategorische Imperativ) für die Sittlichkeit zum unbedingt maßgebenden gemacht, aber im Sinn einer gesetzlichen Sittlichkeit. Gewöhnlich bildet besonders seit Schleiermacher (u. Rothe) die Pflichtenlehre den dritten Teil der Ethik nach der Güter- und der Tugendlehre. Die Pflicht bezeichnet aber nur einen formalen Gesichtspunkt, unter welchen das sittliche Handeln zu stellen ist. Wahrhaft sittlich ist die Pflichterfüllung, weil auch die Gesetzeserfüllung, nur als

Äußerung der Gesinnung, in welcher das Gesetz d. h. der Wille Gottes Wirklichkeit geworden ist, so daß die ἔργα des Christen das eine ἔργον seines Lebens bilden. Man pflegt die Pflichten der Form nach einzuteilen in negative und positive, entsprechend dem Unterschied der peccata omissionis und commissionis. Das sind aber nur zwei Seiten der Pflicht, die nicht ohne einander sind. Denn die Unterlassung des Pflichtwidrigen ist zugleich ein positives Verhalten, weil eine Überwindung der entgegengesetzten Versuchung. Ihrer Bindung nach teilt man sie vielfach ein in absolute und hypothetische, je nachdem sie uns stets und unter allen Umständen oder nur unter gewissen Umständen verpflichten; aber, jene fallen mit dem Gesetz selbst zusammen, während die konkreten Pflichten stets bedingte sind. Ihrem Objekt nach in die Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst und gegen den Nächsten, wonach man dann diesen (dritten) Teil der Ethik zu disponieren pflegt. Aber im Grunde sind alle Pflichten Pflichten gegen Gott, weil die Beziehung auf ihn alles Verhalten erst zu einem wahrhaft sittlichen macht, so daß also alle andern Pflichten sich jenen subsumieren, d. h. in allem übrigen sittlichen Verhalten das Verhalten gegen Gott sich mittelbar vollzieht. Beim Nächsten aber haben wir es nicht bloß mit dem Nächsten für sich, sondern mit ihm als Glied gewisser Gemeinschaften und mit diesen Gemeinschaften selbst (Familie, Volk und Staat, Menschheit) zu thun. Die Pflichten gegen den Nächsten teilt man ein in Rechtspflichten (suum cuique) und Liebespflichten (z. B. Almosen). Da die gesellschaftliche Rechtsordnung die Voraussetzung für die Übung der freien Liebesgesinnung ist, so gehen jene diesen vor (vgl. z. B. Krispin's Lederdiebstahl für die Armen). Und endlich die Pflichten gegen uns selbst werden erfüllt nur im Zusammenhang der beiden anderen Gebiete der Pflichterfüllungen. Sofern es sich allerdings darum handelt, das Subjekt der Pflichterfüllung d. h. den neuen gottgeschaffenen Menschen und seine gottgemäße Gesinnung gegenüber dem ihm noch einwohnenden „alten Adam“ zu behaupten, wird von einem Verhalten gegen uns selbst als Voraussetzung der Bethätigung gegen Gott und gegen die mannigfaltigen irdischen Gemeinschaften, denen wir angehören, die Rede sein können. Darnach also hat sich die Disposition zu bestimmen.

b. Da die sittliche Verpflichtung das ganze Leben umfaßt, so kann es objektive **Pflichtkollisionen** nicht geben, sondern nur subjektive d. h. scheinbare Kollisionen, welche in mangelhafter Erkenntnis der wirklichen Pflicht bestehen, oder solche sittliche Verwickelungen, welche aus früheren Pflichtverletzungen entstehen. — Pflichtkollisionen sind solche Situationen, in welchen die eine Pflicht nur erfüllt werden kann auf Kosten der andern d. h. durch Pflichtverletzung. Besonders die Kasuistik der stoischen Moral hat diese Frage in die Ethik eingeführt (vgl. Cic. de off. III.). Verletzung der Pflicht kann aber nie Pflicht sein. Wäre jene unter Umständen notwendig, so wäre die Realisierung der Sittlichkeit Sache des Zufalls. Dies wiederspricht aber dem Begriff des Sittlichen, welches das Notwendige ist. Der Grundsatz: Lasset uns Böses thun damit Gutes herauskomme, ist in jedem Falle verwerflich (Röm. 3, 8). Also sind alle Pflichtkollisionen nur subjektiver Art, d. h. beruhen auf mangelnder Einsicht in die eine wirklich vorliegende Pflicht. In solchem Falle muß man sich von

geförderterer sittlicher Erkenntnis beraten lassen und suchen das eigene sittliche Urteil zu fördern. „Allgemeine Regeln helfen nicht viel, weil jeder Fall seine eigene Dialektik hat“ (Martensen I, 603). Dazu kommen die Fälle solcher sittlicher Verwicklungen, welche durch frühere sittliche Verfehlungen herbeigeführt sind. Diese sind nur durch Zurücknahme der ersten Verfehlung zu erledigen, nicht durch Kompromisse, wie in der jesuitischen Moral durch das System des Probabilismus, welches dann durch Alphons von Liguori ermäßigt worden, aber als Entscheidung des sittlichen Urteils nach der Zahl und dem Gewicht der Autoritäten eine unrichtige Fragestellung nach dem sittlich Möglichen, statt dem ausschließlich Wahren und Notwendigen ist. Vgl. vorn die Gesch. der Ethik 4, I a S. 324). Die Antike kannte unlösbare Pflichtkollisionen, weil sie auch unverschuldete Verhängnisse kannte. Die christliche Denkweise geht auf die eigene Schuld zurück (Shakespeare), welche den Einzelnen dann allerdings tragisch in allgemeine Geschicke verwickeln kann.

c. Das pflichtmäßige sittliche Verhalten kommt zur Erscheinung in den **guten Werken**, als der Erweisung des in der Liebe thätigen Glaubens. Hierin liegt sowohl ihre innere Notwendigkeit wie ihr sittlicher Wert. Da von der göttlichen Gerechtigkeit der schließliche Einklang der geschichtlichen Wirklichkeit mit der inneren Beschaffenheit gefordert ist, so spricht die Schrift in diesem Sinne von einem Lohn der guten Werke. Wesen, Wert und Notwendigkeit der guten Werke besteht darin, Erweisung der Gesinnung zu sein. Sie liegen in der Person des Christen begründet die ihre Voraussetzung ist. Eph. 2, 10: *αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, οἷς προητοίμασεν ὁ θεὸς ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν.* Matth. 5, 16: die Christen sollen ihr Licht leuchten lassen und können nicht umhin es zu thun. Besonders dringen die Pastoralbriefe, indem auf ein nüchternes praktisches Christentum, auf *ἔργα καλά* 1 Tim. 2. 10; 5, 10; 6, 18 u. ö. Und der Jak.-brief rechnet sie zur Völligkeit des Glaubens 2, 17. 18. 22. Solchen Werken ist Lohn verheißen Matth. 5, 12; 10, 42; 25, 34 ff.; 1 Petr. 1, 17, im Verhältnis der Ernte zur Saat 2 Kor. 9, 6; Gal. 6, 7—9, also als Vollendung der Gegenwart gemeint. Aber allmählich setzten sich in der Kirche die Werke neben den Glauben, als salutaris operatio, mit selbständiger Bedeutung und mit meritorischer Wirkung, fidem non sufficere sine operibus (z. B. Eck). Dem stellte die Reformation das alleinige meritum Christi und die sola fides gegenüber wenn auch nicht solitaria. Denn der Glaube kann nicht ohne gute Werke sein (vgl. Luthers Vorrede zum Römerbrief) und soll es auch nicht. Aug. a. VI de nova obedientia die verschiedenen Gesichtspunkte zusammenfassend: quod fides illa debeat bonos fructus parere et quod oporteat bona opp. mandata a Deo facere propter voluntatem Dei. In diesem Sinn ist dann auch der majoristische Streit über die necessitas bonorum opp. von der F. C. im 4. Art. entschieden worden, nicht eine necessitas ad salutem wohl aber debiti und ordinis. Vgl. Thomasius die Konsequenz des Prinzips, Nürnb. 1848 S. 99—119. Preger Flacius I, 354—417. In betreff des Lohns erkennt die Apol. p. 135 ff. praemia et corporalia et spiritualia et gradus praemiorum an. Die richtige Fassung des biblischen Lohnbegriffs ist bereits die Widerlegung des besonders seit Spinoza und von pantheistischer Seite oft

gehörten Vorwurfs — speziell gegen die äußerliche Fassung Kants —, das sei eine sittlich niedrige Betrachtungsweise; das Gute sei sein eigener Lohn. Aber die ethische Betrachtungsweise fordert ein Ziel und als solches die Harmonie.

d. Da die pflichtmäßige Bethätigung der sittlichen Gesinnung das ganze Leben umfaßt, kann es im konkreten Verhalten nichts sittlich Indifferentes, wohl aber eine freie Bewegung des **Erlaubten** geben. — Da die sittliche Erneuerung eine zentrale — Wiedergeburt — ist, so ist sie ihrer Bestimmung nach auch eine universale. Es soll demnach alles, auch das scheinbar Gleichgiltigste und Zufälligste mit hineingenommen werden in den Umkreis des Sittlichen. „Alles was ihr thut mit Worten oder mit Werken, das thut alles in dem Namen des HErrn Jesu und danket Gott und dem Vater durch ihn" (Kol. 3, 17). Demnach soll und kann es im Gebiet des Verhaltens in concreto nichts Indifferentes geben. Denn die Gesinnung, sei es gottgemäße oder gottwidrige, gibt allem Thun seine sittliche Bestimmtheit. In diesem Sinn gibt es kein Adiaphoron, d. h. es gibt keine sittlich gleichgültigen Handlungen. Wohl aber gibt es ein Gebiet des Erlaubten. Denn dies unterscheidet sich von jenem dadurch, daß es unter die sittliche Würdigung fällt, während jenes nicht, also ein positiv Sittliches ist. Die Frage über die Adiaphora oder „Mitteldinge", wie Theater, Spiel, Tanz u. dgl., bildete einen Streitpunkt zwischen den Pietisten und Orthodoxen (vgl. H. Schmid, Gesch. des Pietismus 1863 S. 275 ff. Hesse, Der terministische Streit 1877 S. 51 ff.). Die Pietisten leugneten, daß es Adiaphora gebe: es solle alles aus dem Glauben kommen; was nicht aus dem Glauben komme, sei Sünde. Jene Forderung gelte für den wahren Christen; den „Weltchristen" wollte Spener nicht hauptsächlich bei diesem Stück zuerst angegriffen wissen; die äußere Versagung helfe nichts, wenn noch Weltlust im Herzen sei. Seine Anhänger aber waren darin gesetzlicher und gingen — besonders im Gothaischen (Vockerodt) — mit Ausschluß vom Abendmahl gegen dergleichen vor. Die Orthodoxen dagegen verteidigten die Erlaubtheit dieser Vergnügungen u. s. w. und bezeichneten die pietistische Lehre als Präzisismus (Löscher) oder Rigorismus (Wernsdorf). Der Streit verlief resultatlos. Der Gegensatz besteht abgeschwächt noch fort; die Frage ist von der neueren Ethik wieder aufgenommen worden. Vgl. hierüber Schleiermachers Abhandlung 1826.

Schleiermacher statuiert den Begriff des Erlaubten nur für das Gebiet des Rechts und Gesetzes und der öffentlichen Meinung sowie der Beurteilung der Handlungen von seiten Anderer, welche die sittlichen Motive der Handlung nicht kennen, deshalb nicht berechtigt sind sie zu verurteilen. Dagegen leugnet er, daß es Handlungen (der Erholung, des freien geselligen Verkehrs, des Genusses des Schönen u. dgl.) gebe, welche nur erlaubt seien, d. h. in die natürlichen und notwendigen Pausen des sittlichen Lebens hineinfallen; denn alles müsse pflichtmäßig sein, wo nicht, sei es pflichtwidrig. Von jeher aber und mit Recht ist das Gebiet des Erlaubten weiter ausgedehnt worden. Es gibt ein Gebiet freier Bewegung in bezug auf die an sich sittlich gleichgültigen, weil dem Gebiet des Natürlichen angehörigen Formen, in welchen die allgemeine Pflicht der Erholung u. dgl. sich einen Ausdruck gibt. Je mehr einer auf gesetzlichem Standpunkt steht, so daß sein äußeres Thun gebunden ist,

um so enger wird für ihn das Gebiet des Erlaubten d. h. der freien Bewegung sein; je mehr einer dagegen auf dem evangelischen Standpunkt der sittlichen Freiheit weil innerlichen Gebundenheit steht, um so weiter wird es sein: πάντα μοι ἔξεστιν, — und es sind dann nur die Rücksichten auf die sittliche Schwäche der andern oder auf den eigenen alten Menschen, welche den Gebrauch der Freiheit im äußeren Verhalten pädagogisch beschränken.

e. Da **die Norm des sittlichen Lebens** der im Christen zur Verwirklichung kommende Gotteswille ist, wie er sich für den Einzelnen je nach seiner geschichtlichen Lebensaufgabe d. h. nach seinem Beruf näher bestimmt, so kann es eine überpflichtige oder über den Beruf hinausgehende Heiligkeit nicht geben. — Die Norm des sittlichen Lebensverhaltens ist der Wille Gottes, so daß also zum Begriff des guten Werks das mandatum divinum gehört — gegenüber der παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων, welche den Willen Gottes verdunkelt Matth. 15, 3 ff., auch in Gestalt der Kirchenordnungen oder der ἐθελοθρησκεία und den traditiones der römischen Kirche: Apol. VI; wenn auch Gottes Wille für den Christen als solchen nicht als äußeres Gesetz maßgebend ist (1 Tim. 1, 9 δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται), sondern wie es im Christen als solchen Wirklichkeit ist. Luther: zudem soll in eines Christgläubigen Gewissen gar kein Gesetz regieren noch walten ohne allein das Gesetz des Geistes der lebendig macht u. s. w. Dieser für alle gleiche Wille Gottes bestimmt sich für den Einzelnen näher durch seinen geschichtlichen Beruf. Alle Sittlichkeit oder Heiligkeit soll berufsmäßig sein. Das war der große sittliche Erkenntnisfortschritt der Reformation. Berufsmäßige Pflichterfüllung auch der misera puella, quae infanti in cunis posito sedulo servit (Cat. maj. p. 482), ist daher mehr wert als mönchische Heiligkeit. Von da aus verwarf Luther die opera supererogationis, die höhere Heiligkeit der consilia evangelica (vgl. Luthardt, Ethik Luthers S. 71 ff.). Es kann für die Verschiedenen Verschiedenes, auch Außergewöhnliches Ehelosigkeit u. dgl.) Pflicht werden; aber es muß immer Pflicht, d. h. durch den individuellen Beruf geforderte Erweisung der Liebe zu Gott sein.

f. Von da aus bestimmt sich der Begriff der **Vollkommenheit** als stets fortschreitende Bethätigung der im Glauben an Gott in Christo wurzelnden Liebe nach Maßgabe des von Gott angewiesenen bestimmten Berufs in der Welt. — Die sittliche Vollkommenheit ist allen Kindern Gottes zur Aufgabe gestellt (Mt. 5, 48); demnach nicht bloß Sache einer aristokratischen Auswahl (römisch). Die sittliche Vollkommenheit ist nicht zu fassen als quantitative Häufung besonderer guter Werke oder ungewöhnlicher Büßungen und Enthaltungen (asketische Virtuosität) u. dgl., wie der römische status perfectionis = Mönchtum gemeint ist, oder als Stufe völliger Sündlosigkeit, wie in Übereinstimmung mit der römischen Lehre die moderne Vollkommenheitslehre methodistischer Richtungen meint, welche ein Produkt oberflächlicher und pelagianisierender Verkennung der Macht der Sünde ist (vgl. dagegen Conf. Aug. XII), sondern innerhalb der Grenzen der angebornen Sündigkeit als stets zunehmende Erweisung der christlichen Sinnesweise, d. h. der im Glauben wurzelnden Liebe nach Maßgabe des von Gott angewiesenen Berufs. So faßt sie auch unser Bekenntnis, vgl. Conf. Aug. XVI, 4 ff.; XXVI, 10. 11; besonders XXVII, 49 f.: obscurantur

praecepta Dei et verus cultus Dei, quum audiunt homines, solos monachos esse in statu perfectionis, quia perfectio christiana est serio timere Deum, et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus Deum placatum, petere a Deo et certo exspectare auxilium in omnibus rebus gerendis juxta vocationem; interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi. Apol. XXIII, 50: perfectio nobis est obedire unumquemque vera fide vocationi suae. Vgl. Luthardt: Die Arbeiten Melanchthons im Gebiet der Moral 1884, p. 32 u. ö. Sie umfaßt demnach sowohl die Beziehung auf das persönliche Verhältnis zu Gott als die Beziehung auf die Welt, der wir angehören. Denn nach beiden Seiten hin haben wir eine Aufgabe. Beide vereinigen sich im Begriff des Reiches Gottes, welches ebenso persönlicher Art ist, wie es zugleich die Totalität aller Lebensbeziehungen umfaßt, sofern in denselben der Wille Gottes zur Verwirklichung kommt.

II. Das Verhalten des Christen gegen sich selbst als Voraussetzung seiner Bethätigung gegen Gott und die Welt.

a. **Die Pflichten des Christen gegen sich selbst** bilden in der Ethik gewöhnlich einen besonderen und zwar den mittleren Teil der Pflichtenlehre. Aber man wird von solchen Pflichten nicht in dem Sinne reden können, daß sie ein besonderes Gebiet einnehmen neben der pflichtmäßigen Selbstbethätigung gegen Gott und gegen die irdischen Gemeinschaftskreise, denen wir angehören. Denn nur in dieser doppelten Beziehung kommen wir überhaupt in Betracht. So erfüllen wir also jene Pflichten, indem wir diese erfüllen. Nur sofern wir selbst nach unserer Person- wie unserer Naturseite in jenen Beziehungen stehen, hat von einem Verhalten gegen uns selbst die Rede zu sein, welches die Voraussetzung jener doppelseitigen Bethätigung ist. Dieses Verhalten besteht darin, daß wir negativ der Störung unseres Christenstandes wehren, positiv uns selbst in demselben bewähren, und endlich unsere geistleibliche Natur zum Organ unserer Berufserfüllung geschickt zu machen und zu erhalten suchen.

b. Der Gegensatz, in welchem der neue Mensch im Christen zeitlebens zum alten steht, bedingt die Erweisung des neuen Lebens in der **negativen** Form der **Selbstverleugnung** und des **Kampfes** gegen die Versuchungen und Anfechtungen, durch welche Fleisch, Welt und Teufel den Heilsstand des Christen gefährden, welche aber von Gott als Mittel zur positiven Bewährung und Förderung des Christen gemeint sind. — Da der Christ stets „den alten Adam noch am Halse trägt" (Luther 2, 217), durch den der Bestand des neuen Lebens immer wieder gefährdet wird, so hat der Christ diesem gegenüber vor allem die Aufgabe der Achtsamkeit auf sich selbst, welche vor Selbsttäuschung schützt und der Wachsamkeit, welche vor Überraschungen auf der Hut ist (Acht haben 1 Tim. 4, 16; Wachet Mt. 26, 41; Mk. 13, 37; 1 Kor. 16, 13; Apok. 3, 3; 16, 15; in Verbindung mit dem Gebet Kol. 4, 2; mit der Nüchternheit 1 Thess. 5, 6; 1 Petr. 5, 8), sowie Selbstverleugnung zu üben (Mt. 16, 24), welche nicht nur dem ungöttlichen Wesen und den weltlichen Lüsten (Tit. 2, 12) gilt, sondern auch nach Mt. 5, 29 f., des Gebrauchs von solchem, was an sich gut ist, sich entäußert, wenn es uns Ärgernis bereitet, d. h. sittlichen Schaden bringt.

Gegenüber der Aktivität der Sünde wird das negative Verhalten der Enthaltung zum aktiven Kampfe — ein notwendiger Kampf wider die Sünde (Hebr. 12, 1), ein guter und rechter Kampf (2 Tim. 4, 7; 2, 5), in welchem es den Preis des ewigen Lebens gilt (1 Kor. 9, 25; 1 Tim. 6, 12), wenn es sein muß bis aufs Blut (Hebr. 12, 4) im Martyrium. In diesem Kampf hat es der Christ zunächst mit dem „Fleisch", d. h. nicht bloß mit seiner sinnlichen Natur, sondern mit dem alten Menschen überhaupt zu thun, mit der ihm einwohnenden ἐπιθυμία, welche sich ebenso auf geistigem wie auf leiblichem Gebiete geltend macht und auch das neue von Gott geschaffene Wesen mißbraucht, in falscher Sicherheit oder geistlichem Hochmut (1 Kor. 5, 2; Kol. 2, 18; 1 Tim. 3, 6). Durch sein Fleisch aber wirkt die gottwidrige Welt, mit der er noch zusammenhängt, auf den Christen, indem sie ihn von der Liebe Gottes abzuziehen sucht zur Liebe des vergänglichen Wesens der Welt (Röm. 12, 2; 1 Joh. 2, 16; Tit. 2, 12) in Habsucht, Genußsucht, Ehrsucht. In allem dem aber ist es der Feind Gottes, welcher den Christen seinem Gott zu entfremden sucht und welchem schließlich der Kampf des Christen gilt (Eph. 6, 12), so daß der Christ dadurch mit hineingestellt ist in den allgemeinen Kampf, der zwischen Gott und Satan gekämpft wird.

Die Anfeindung von Seiten dieser gottfeindlichen Mächte, deren der Christ sich zu erwehren hat, trägt die Gestalt der Versuchung und der Anfechtung an sich. Nicht die Dinge an sich sind versuchlich, sondern sie werden es durch die Absicht des Versuchers und durch den Anhalt, den sie in unsrer eignen sündigen Natur finden (Jak. 1, 14). Die Versuchung geht darauf, den Menschen zu Fall und dadurch den Christen zum Verlust seines Gnadenstandes zu bringen. Sie erreicht ihr nächstes Ziel, wenn die versuchliche Lust die Zustimmung des Willens empfängt und es so zur Thatsünde kommt (Jak. 1, 14). Im Unterschied von den gewöhnlichen Versuchungen gelten die geistlichen Anfechtungen dem Heilsstand des Christen unmittelbar, indem sie ihn an der Gewißheit der göttlichen Gnade und Zusage irre machen und ihn durch Zweifel und Schwermut zur Verzweiflung zu bringen suchen. Vgl. Luthers eigene Erfahrungen sowohl bevor er den Frieden in Christo gefunden, Anfechtungen und Kämpfe, die er selbst als poenae infernales bezeichnete (vgl. Löscher 2, 217, Köstlin, Luthers Theologie 1, 34), als auch nachher, besonders im J. 1527 (vgl. Meurer, Luthers Leben 395—404, Köstlin, St. u. K. II, 170 ff.). Denn das ist ein gemeinsames Leiden aller Christen — und schon dies zu wissen ist tröstlich — „daß sie alle der Teufel suchet zu treiben von Gottes Furcht und Vertrauen zur Verachtung, Unglauben, Haß und Lästerung wider Gott" (9, 90), als ob Gott gegen uns „eitel Zorn und Ungnade" sei, die wir mit unsern Sünden verdient haben." „Und dies ist eben die schwerste und höchste Anfechtung und Leiden, damit Gott zuweilen seine hohen Heiligen angreift und übet, welche man pfleget zu nennen desertionem gratiae" u. s. w. (11, 20 u. ö.). Wie die Versuchung und Anfechtung vom Argen zum Verderben des Menschen gemeint ist, so ist sie von Gott zur Prüfung und Bewährung gemeint. In diesem Sinn gilt, daß Gott niemanden versuche (Jak. 1, 13), wohl aber bitten wir, daß Gott sich uns in der Versuchung nicht entziehe, sondern uns darin helfe (Hebr. 2, 18; 4, 14), daß sie nicht über unser Vermögen gehe (1 Kor. 10, 13) und wir schließlich aus ihr gerettet werden

(2 Petr. 2, 9). Wohl aber muß unser Glaube geprüft, geläutert und bewährt werden, daß wir lernen, uns nur an Gott zu halten (1 Petr. 1, 7). So dient die Versuchung dem Fortschritt im Heilsstand, daß er immer völliger werde. „Denn dies Leben ist ein solcher Wandel, darinnen man immerdar fortfähret vom Glauben in Glauben, von Liebe in Liebe, von Geduld in Geduld und von Kreuz zu Kreuz. Es ist nicht Gerechtigkeit sondern Rechtfertigung; wir sind noch nicht dahin gekommen, dahin wir sollen; wir sind aber alle auf der Bahn und im Wege, darauf sind etliche weiter und weiter“ (Luther 11, 171). Reliquiae peccati non obsunt sed valde prosunt piis (Jen. IV, 175a). Die Waffen des Christen in diesem Kampf sind nach Christi Beispiel in der ersten (Mt. 4, 1 ff.) und der zweiten Versuchung (Mt. 26, 39 ff.) Wort Gottes und Gebet (vgl. Luther 2, 132. 3, 448. 8, 281. 9, 377 u. ö.).

c. Der maßgebende Gesichtspunkt bei diesem Verhalten des Christen gegen sich selbst ist die **Selbstbewahrung des Christen** d. h. die positive Sorge für die eigene Seele, aber nicht in selbstischer Isolirung, sondern in seiner Zugehörigkeit zum Reiche Gottes und innerhalb seines irdischen Berufs. — Da der Christ ein schöpferisches Werk Gottes ist, so ist zunächst seine Aufgabe, zu bleiben was er durch Gottes Gnade geworden ist. Das ist die Ermahnung des scheidenden Herrn an seine Jünger (Joh. 15, 4 ff.), welche die Apostel und besonders Johannes wieder aufgenommen haben (1 Joh. 2, 6. 24. 28; 3, 24; 4, 12 ff.; Apok. 2, 10. 25; 3, 11; Kol. 1, 23; 1 Tim. 2, 15; 6, 3). Oder, erbauet von Gott auf dem rechten Grund (Eph. 2, 20), sollen wir uns erbauen auf unsrem allerheiligsten Glauben (Br. Jud. 20). Ohne diese Selbsterbauung geht der Christ verloren bei aller Arbeit für das Reich Gottes. Deshalb sollen die Hirten, wie auf die Herde, so vor allem auf sich selbst Acht haben (Akt. 20, 28), damit sie auch sich selbst selig machen (1 Tim. 4, 16). Und der Herr ermahnt vor allem die eigene Seele zu erretten (Mt. 16, 26; Hebr. 10, 39). Aber wir sind Christen nicht für uns, sondern nur als Glieder des Reiches Gottes, nach dem wir trachten sollen (Mt. 6, 33). So besteht also die Sorge für das Heil der eigenen Seele nicht in selbstischer Isolierung und mystischer Beschaulichkeit, welche die Gemeinschaft der Erlösten und die Aufgaben des irdischen Berufs vergißt. Denn da sich das Reich Gottes auf Erden im menschlichen Gemeinschaftsleben verwirklichen soll und das Christentum des Einzelnen nur im Zusammenhang mit diesem gesund bleibt, so hat sich jene Sorge zugleich in diesem zu verwirklichen (1 Kor. 7, 17—24). Dadurch erhält die Art und Weise, wie wir für unsere Seele sorgen sollen, ihre konkrete Gestalt, wie zugleich die irdische Berufsthätigkeit ihren maßgebenden Gesichtspunkt.

d. Da der neue Mensch innerhalb der geschaffenen **geistleiblichen Natur** steht, so schließt die Sorge für jenen zugleich die entsprechende Aufgabe in Bezug auf diese mit ein. — Die geistleibliche Natur des Christen ist ebenso Organ seiner Bethätigung und Berufserfüllung wie versuchliche Macht. Darnach bestimmt sich seine Aufgabe ihr gegenüber. Zunächst also folgt, daß wir die neue Persönlichkeit in ihrer Selbstbethätigung beeinträchtigen, wenn wir unser geistiges oder leibliches Vermögen verwahrlosen. Zu Grunde liegt das Naturgemäße, daß niemand sein Fleisch haßt, sondern pflegt (Eph. 5, 29). Diese Pflege bestimmt sich aber näher durch die

Bestimmung der geistleiblichen Natur, Organ zur Erfüllung der persönlichen Aufgabe zu sein, sowohl nach seiten des himmlischen wie des irdischen Berufs. Den Gegensatz dazu bildet eine doppelte Verirrung: einerseits die falsche Pflege, in der Trägheit und Wollust des Fleisches, in „Fressen und Saufen, Kammern und Unzucht" (Röm. 13, 13), was ebenso geistig wie leiblich geschehen kann, in weichlichem Gefühlsleben oder üppiger Pflege der Phantasie u. s. w.; andererseits die Schonungslosigkeit gegen die eigne Natur, welche ihr nicht ihr Genüge gibt: *ἀφειδία τοῦ σώματος* Kol. 2, 23, in willkürlichen Enthaltungen und Versagungen, Andererseits muß die geistleibliche Natur sowohl in den ihr entsprechenden Schranken gehalten (*ἀλλ᾽ οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος* 1 Kor. 6, 12), als auch ihrer versuchlichen Macht in Versagung und Kampf gewehrt werden. Das ist die Pflicht der christlichen Askese, welche stets einen notwendigen Bestandteil des christlichen Lebensverhaltens bildet. Der Charakter der falschen Askese der römischen Kirche ist es, willkürliche Versagungen und Mißhandlungen an sich als etwas Gutes anzusehen, als satisfaktorisch und als einen Weg oder Stand der Vollkommenheit (z. B. Eck Enchir. p. 136 de jejunio liquet esse rem sanctam etc. Privata resp. Cochl. Vesal. II, 5: quod discrimina ciborum et similes traditiones humanae sint opera utilia ad promerendam gratiam et satisfactoria pro peccatis etc.; vgl. Lämmer, Die vortridentinisch-kath. Theologie des Reformationszeitalters, S. 205), während die Enthaltung doch nur Mittel zum Zweck ist, die Natur geeignet zu machen und zu erhalten, den sittlichen Aufgaben der erneuten Persönlichkeit als Organ zu dienen. In diesem Sinn redet der Apostel von einem Betäuben und Zähmen d. h. Untersichzwingen seines Leibes (1 Kor. 9, 27), von Fasten d. h. Niederhalten der Natur — was ebenso für die geistige wie für die leibliche nötig ist — (2 Kor. 6, 4. 5), oder von Enthaltungen (1 Kor. 7, 5) u. dgl. Über diese corporalis disciplina s. bes. C. Aug. XXVI, 33 ff. Vgl. Luther z. B. 27, 189; „da muß fürwahr der Leib mit Fasten, Wachen, Arbeiten und mit aller mäßiger Zucht getrieben und geübt sein, daß er dem innerlichen Menschen und dem Glauben gehorsam und gleichförmig werde u. s. w. — aber nicht in der Meinung, daß dadurch der Mensch fromm werde vor Gott — nur in der Meinung, daß der Leib gehorsam werde —; daraus dann ein jeglicher kann selbst nehmen die Maß und Bescheidenheit den Leib zu kasteien". „Denn Gott ist kein Mörder wie der Teufel, welcher damit umgehet, daß die Werkheiligen sich zu Tode fasten, beten und wachen sollen" (4, 380). Dieser Einschränkung muß aber auf der anderen Seite die Ausbildung entsprechen, wie der geistigen so der leiblichen Natur, als eines Organismus von Kräften, welche verwendet, also hiefür entwickelt sein wollen; aber auch hier nicht willkürlich, sondern mit bezug auf jenen doppelten Beruf.

Eine Sünde besonderer Art, welche das Dienstverhältnis der geistleiblichen Natur zur Persönlichkeit und ihrer Aufgabe ganz verneint und vernichtet, und sich dadurch von allen anderen Sünden unterscheidet, die jenes Dienstverhältnis nur nach einzelnen Seiten verneinen, ist der Selbstmord. In der Schrift ist er für alle Zeiten gezeichnet als eine grausige That hoffnungsloser Verzweiflung im Selbstmord der beiden Verräter Ahitophel und Judas. In der Antike wurde er besonders von der Stoa als ein Privilegium des Menschen und als Akt der Freiheit gerechtfertigt und gefeiert, und zur römischen Kaiser-

zeit vielfach als Ausweg ergriffen: patet exitus. In der neueren Zeit ist er fast zur ansteckenden Krankheit geworden, im Gefolge der Überkultur und der erschlafften Willensenergie, und nicht bloß eine Verzweiflungsthat der Not, sondern ebenso eine That des Lebensüberdrusses nach Lebensverschwendung und der Selbstbelügung, als sei es damit völlig aus; gar manchmal aber auch eine That der Schwermut, in welcher die finstern Mächte Gewalt bekommen über den schwach gewordenen oder gebundenen Willen. — Der Selbstmord christlicher Jungfrauen in der diokletianischen Verfolgung um der Entehrung zu entgehen, wird von Ambrosius und Chrysostomus und vielen anderen verherrlicht, von Augustin aber zwar entschuldigt (quis humanus affectus eis nollet ignosci. De civ. Dei 2, 26), aber, weil die Keuschheit eine Tugend der Seele nicht des Körpers sei — und mit Recht — getadelt (l. c. I, 17—26). Wenn das Leben des Christen als ein Kampf des neuen Menschen mit dem alten geschildert wird, so sind die hauptsächlichsten Mittel, welche dem Christen in der Erfüllung dieser Aufgabe an sich selbst gegeben sind: das Gebet, die Gnadenmittel der Kirche, und die Berufsarbeit. Das heißt also nichts anderes als die Bethätigung seines Verhältnisses zu Gott, zur Kirche und zu den natürlichen Gemeinschaftskreisen, in die er von Gott gestellt ist. Zu diesen haben wir daher überzugehen. Und damit ist auch die Ordnung des Folgenden bereits angegeben, wobei uns die Disposition v. Hofmanns vor andern den Vorzug zu verdienen scheint.

III. Die christliche Sittlichkeit in ihrer unmittelbaren Bethätigung gegen Gott: das Gebet.

a. Die allem anderweitigen Handeln des Christen zu Grunde liegende Bethätigung seiner christlichen Gesinnung ist der im **Gebet** sich vollziehende Verkehr der Seele mit Gott in Christo. Zu diesem Gebetsverkehr hat der Christ wegen der in ihm vorhandenen Sünde und Schwachheit sich selbst zu erziehen und durch die Ordnungen des Gebetslebens darin zu erhalten. — Gewöhnlich wird in der Ethik das Gebet als religiöses Tugendmittel, wenn auch als vorderstes, bezeichnet. Aber das Gebet ist nicht bloß dieses, sondern innerlich notwendige und wesentliche und dem Frommen nächstliegende Äußerung seines Verhältnisses zu Gott. Daher erklärt sich auch die Allgemeinheit seiner geschichtlichen Thatsache, in der Regel in Verbindung mit dem Opfer als der sachlichen Verkörperung des Gebets, zu allen Zeiten und bei allen Völkern, wenn es auch außerhalb des Offenbarungsgebiets an der Unwahrheit der betreffenden Religion selbst, ihrer Naturhaftigkeit und Werkmäßigkeit teil hat. So ist es denn auch in der Heidenwelt zunächst aus der Not des äußeren Lebens und dem Bedürfnis nach Hilfe hervorgegangen (Hom. Odyss. 3, 47: *πάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι*), und mehr auf sinnliche als auf sittliche Güter gerichtet, und meist als äußeres Werk geübt, begleitet aber das ganze öffentliche und private Leben der antiken Welt und ist nicht selten Ausdruck wirklicher subjektiver Frömmigkeit. Zuletzt verliert es sich bei der Menge in leere äußere Ceremonie, bei den tieferen religiösen Gemütern in pantheistische Allgemeinheit (vgl. Nägelsbach, Nachhomer. Theol. 1853, S. 211 ff.). In Israel hat es an dem Verhältnis zu Jehova seine religiöse und damit auch seine sittliche Wahrheit. Das Psalmbuch zeigt uns das Gebetsleben der From-

men Israels in seiner Innerlichkeit, seiner Allgemeinheit, welche alle Stimmungen und Bewegungen des Gemüts umfaßt, und seiner individuellen Subjektivität wie gemeindlichen Objektivität. Die von vornherein selbstverständlich nicht fehlende Gebetssitte und Ordnung des Gebetslebens tritt in den Apokryphen bereits stärker hervor und in der späteren pharisäischen Gebetsweise als äußeres bis ins Einzelnste in Wort und Geberde gesetzlich geordnetes Werk und „Gott darzubringende Leistung, die ihren Lohn hat", an die Stelle des Gebetslebens selbst (vgl. Weber, System der altsynag. paläst. Theologie 1880 S. 40 ff.). In Gegensatz zu dieser pharisäisch-heidnischen (Mt. 6, 7) Gebetsweise steht das Gebetsleben und die Gebetsunterweisung des Herrn. Das Leben des Herrn von der Taufe an (Luk. 3, 21) durch sein ganzes Berufswirken hindurch (vgl. z. B. Mk. 1, 35: Lk. 5, 16; 6, 12; Mt. 11, 25; Mk. 7, 34; Joh. 11, 42; 12, 27 u. ö.) bis zu seinem Leiden (Joh. 17; Mt. 26, 36. 39; Hebr. 5, 7) und Sterben am Kreuz (Mt. 27, 46; Lk. 23, 46) zeigt, daß sein Leben ein Gebetsleben war. Dem entspricht auch seine Gebetsunterweisung Mt. 6, 5 ff., welche vor allem die Innerlichkeit und Wahrheit des Verhältnisses zu Gott im Gebet betont und durch die einzelnen Weisungen dies nur anschaulich machen will. Im Vater unser gibt er ein Beispiel rechten Gebets. Von der Richtung auf Gott, dessen Sache es vor allem gilt, steigen die Gedanken herab zur Not der Erde, der leiblichen und geistlichen, in demütigem Vertrauen der Liebe zu Gott, wie sie in der Anrede sich ausspricht, und in der Liebe zu den Brüdern, mit denen die Bitten, welche der eigenen Not gelten, sich pluralisch zusammenschließen. Das wesentliche Gut aber, dem unsre Bitte gelten soll, faßt Jesus zusammen im heiligen Geist (Lk. 11, 13). In solcher Bitte soll man nicht ablassen (Lk. 11, 5 ff.) ohne Ermüden (Lk. 18, 1) und stets wachsam (21, 36). Wenn er seine Jünger in seinem Namen bitten heißt und solchem Gebet Erhörung zusagt (Joh. 14, 14; 16, 23 f.), so meint er damit das Gebet als Bethätigung der in ihm vermittelten Gemeinschaft mit Gott. So übte es auch die apostolische Gemeinde, ein Gebetsleben führend (z. B. Akt. 1, 14. 24; 2, 42. 47; 4, 24 ff. u. s. w.; 16, 25 u. ö.), sich an den Vater wendend durch Christum (Röm. 1, 8), aber auch mit Anrufung Jesu (Akt. 7, 59; Apok. 22, 21) als charakteristisch für die Christen (1 Kor. 1, 2; Röm. 10, 12; Akt. 9, 14). Dem entsprechen auch die apostolischen Unterweisungen und Ermahnungen zu stetigem Gebetsleben 1 Thess. 5, 17; in Dank und Bitte Eph. 5, 20; Kol. 3, 17 u. s. w.

Welche Bedeutung das Gebet im Leben der Kirche, im gottesdienstlichen wie im Privatleben stets gehabt, zeigt schon die Häufigkeit der Gestalt der orans in den altchristlichen Katakombenbildern, sowie die gottesdienstliche Praxis und Geschichte und die literarische Behandlung. Vgl. Tertullians, Cyprians und Origenes' Schriften über das Gebet des Herrn. Wie fleißig das Gebet im Hause geübt wurde — morgens, bei jeder Mahlzeit, abends — mit Lesung des Wortes Gottes verbunden, zeigt z. B. Clemens Alex. Paedag. II, 1, 10, 96. Die Entwicklung der Kirche brachte es mit sich, daß das Gebet wie in Israel, in Theorie und Praxis veräußerlicht und vergesetzlicht wurde. Es erschien als eine Gott zu leistende Genugthuung, in Verbindung mit Fasten und Almosen — schon bei Tertull. de poenit. 8. 9. 10, de jejun. 7, noch mehr bei Cyprian u. s. w. So wurde es denn quantitativ gewürdigt

und fiel — besonders das V. U., bald in Verbindung mit dem Ave Maria (150 mal) im Rosenkranz — dem βαττολογεῖν anheim; es wurde ein Mittel der Selbstkasteiung. Damit verlor es auch sein richtiges Ziel und richtete sich an eine Vielzahl von bevorzugten und wirksamen Heiligen zur Befriedigung irdischer Wünsche und Bedürfnisse. Aber trotzdem hat es im gottesdienstlichen wie im Privatleben seine große und reiche Geschichte, besonders in einzelnen hervorragenden Vertretern des christlichen und kirchlichen Geistes gehabt, an denen wir erkennen können, was es um das Gebet ist. Die reformatorische Erkenntnis hat auch die Lehre vom Gebet zurecht gestellt. Vgl. z. B. Melanchthon C. R. XXI (p. 955 ff.) de invocatione Dei seu de precatione: nur das Evangelium lehrt das wahre Gebet; dazu gehört, daß es 1. an den wahren Gott gerichtet sei, der uns hören kann und will, 2. im Gehorsam gegen seinen Willen, 3. im Hinblick auf seine Verheißungen, 4. im festen Vertrauen auf dieselben geschehe. Um geistliche Dinge sollen wir unbedingt, um irdische mit der fides generalis (p. 960 ff.) bitten; aber modus et tempus der Erhörung hat Gott sich vorbehalten (p. 964); darauf folgt eine kurze Erklärung des V. U. (p. 973 ff.).

Das Gebet ist das wesentlichste Thun des Christen, in welchem er in sich eingeht, um sich innerlich zu Gott zu begeben und in eine Welt der Ewigkeit einzutreten, und hier vor Gott zu bringen, was ihn innerlich bewegt von seinem Leben in Gott wie von seinem Leben in der Welt aus; sei es in stillem, sei es — wie beim Gemeinschaftsgebet — in lautem Wort, sei es in beim eigenem, sei es — zur eigenen Unterstützung — im fremden und — freiem liturgischen Gebet — im gebundenen und feststehenden Wort. Das stetige Gebetsleben aber fordert auch seine Gebetsordnung im Tages-, Wochen- und Jahreslauf. Zunächst in gläubiger Anbetung vor der göttlichen Majestät sich beugend bringt die Liebe dann Gott ihren Dank dar für Alles und Jedes, das dem neuem geistlichen Leben Dienende zunächst, aber auch das dem natürlichen Leben dienende, um dann in gläubiger Hoffnung Gott zu bitten um alles, was für jenes Leben zunächst, dann aber auch um das, was für dieses Leben nötig ist, aber in Unterordnung unter jenes, also nur bedingt, in solcher Ordnung aber der Erhörung Gottes gewiß — nach seinem Rat und Willen. Als Glied der menschlichen und der christlichen Gemeinschaft schließt der Christ in seinen Dank und Bitte zunächst diese, dann jene Gemeinschaft mit ein, vor allem auch ihre Träger und Hüter: „für die Könige und für alle Obrigkeit“ 1 Tim. 2, 1 f. Der innere Vorgang prägt sich entsprechend aus im äußeren Gebetsgestus: in der Beugung oder Erhebung, im Knieen oder Stehen, in der Ausbreitung der Hände in der alten Kirche (1 Tim. 2, 8, noch jetzt bei den armenischen Christen), oder im Händefalten (seit dem Beginn des Mittelalters, in einem Schreiben Nikolaus I. 858—867 an die Bulgaren) als Zeichen der geduldigen Ergebung in Gottes Willen und Wirken. Der rechten Gebetsstimmung aber dient das Fasten — nicht bloß das leibliche — d. h. die innere Entledigung von der Beschwerung mit den Stoffen — auch den geistigen — des natürlichen Lebens.

Da das Gebet sowohl Bekenntnis zu Gott als Selbstdargabe (Opfer) an Gott ist, so subsumieren sich der Lehre vom Gebet die Betrachtungen über den Eid und das Gelübde.

b. Der **Eid** ist sittlich gerechtfertigt als religiöse Handlung des Bekenntnisses zu Gott dem Gott der Wahrheit und Gerechtigkeit, um seine Autorität, als die letzte und höchste, im Interesse des menschlichen Gemeinschaftslebens geltend zu machen. Darin liegen zugleich die Schranken seiner Handhabung. — Die beiden Hauptklassen des Eides sind der promissorische (Königs-, Unterthanen-, Huldigungs-, Verfassungs-, Bürger-, Amts-, Geschwornen- u. s. w. Eid) und der assertorische (die meisten gerichtlichen Eide). Der Eid ist eine religiöse Handlung. In ihm liegen die drei Momente 1. das Bekenntnis zum lebendigen Gott, 2. die Bitte, daß er Zeuge der Wahrheit sei, 3. die Unterwerfung unter die Strafe Gottes im Falle der bewußten Unwahrheit. In diesem religiösen Charakter liegt seine Rechtfertigung. Dem scheinbar unbedingten Verbot Mt. 5, 33 (und Jak. 4, 12) steht gegenüber sein Gebrauch im A. T. im Munde Jehovas selbst (Gen. 22, 16; Jer. 44, 26; Ezech. 33, 11; Ps. 89, 4; 110, 4; Hebr. 6, 13), die eidliche Erklärung Jesu vor dem Hohenpriester (Mt. 26, 63) und die Anerkennung seines Gebrauchs in der menschlichen Gesellschaft Hebr. 6, 16. Jenes Verbot Jesu, in der alten Kirche vielfach und später von manchen Sekten (vgl. gegen die Anabaptisten Conf. Aug. XVI, 2 und Form. Conc. XII, 11) als unbedingtes Verbot auch für die menschliche Gesellschaftsordnung verstanden, will, wie der ganze Zusammenhang zeigt, nur dem selbstischen Sinn entgegentreten, der durch eigenwilligen Gebrauch dieses Mittels sich selbst zum Recht verhelfen will, ohne damit zu verwehren, daß die Anrufung Gottes der menschlichen Gesellschaftsordnung und ihrer Handhabung des Rechtes diene, wo man wegen der Unzureichenheit der menschlichen Mittel zu diesem äußersten greifen muß (vgl. J. Gerhard Loci ed. Cotta V, 301 ff.). Darin ist aber auch enthalten, daß der Eid eben auch als Zurückgehen auf die letzte (religiöse) Grundlage des menschlichen Gemeinschaftslebens zu behandeln ist.

c. Das Recht des **Gelübdes** bemißt sich nach der in der Zugehörigkeit des Christen zu Gott begründeten evangelischen Freiheit. — Es handelt sich hier nicht um Tauf-, Konfirmations-, Ehe-, Amts- und ähnliche Gelübde, welche Ausdruck von Verpflichtungen sind, welche mit einem bestimmten Verhältnis übernommen werden, sondern um die freiwillig übernommenen Gelübde. Diese gehören entweder der Stufe des Gesetzes an und sind gesetzliche Selbstbindungen, um durch diese Krücke der allgemeinen Schwachheit zu Hilfe zu kommen, wie z. B. Mäßigkeitsgelübde; oder es sind freie Gelübde der Dankbarkeit, in welchen sich die Selbstdargabe des Christen an Gott — schon im Taufgelübde — nach einer einzelnen Seite hin darstellt, z. B. eines speziellen Opfers und Gabe, oder einer speziellen Arbeit und Berufsthätigkeit. Alle diese Gelübde müssen sich dem allgemeinen Gelübde des Christen an Gott subsumieren, sind also nur als bedingte und unter dem Vorbehalt, daß der Wille Gottes nicht andere Verpflichtungen zuweist, richtig. Also soll kein Gelübde unwiderruflich sein; und noch weniger kann es als verdienstlich gelten. Vgl. Conf. Aug. XXVII de votis monachorum. Apol. XXVII (XIII) p. 276 ff. Art. Smalc. P. III art. 14.

Der Zugehörigkeit des Christen zu Gott auf der einen Seite entspricht seine Zugehörigkeit zur Welt auf der andern Seite, welche sich vermittelt

durch die Gemeinschaftskreise, in denen der Christ steht. Diese sind teils die Gemeinschaft des neuen wiedergebornen Lebens d. h. der Kirche, teils die des natürlichen geschöpflichen Lebens: Familie und Staat — die „drei Gottesstifte", wie sie Luther nennt (4, 394, Jen. I, 524[b]: tres enim hierarchias ordinavit Deus contra diabolum, scilicet oeconomiam, politiam, ecclesiam: vgl. auch Luthers Haustafel, die tres status hierarchici wie sie unsre Dogmatiker nennen; im Gegensatz zur römischen Einteilung in die „Religiosen" und die Weltleute. Die gewöhnliche Ordnung in den Ethiken ist: Familie, Staat, Kirche. Luther aber ordnet die Kirche als die Gemeinschaft des neuen Lebens den Gemeinschaften des natürlichen Lebens gewöhnlich vor; vgl. Luthardt, Ethik Luthers S. 95 f. Dazu kommen nun noch verschiedene Gemeinschaften des Humanitäts- und Kulturlebens (z. B. Freundschaft, Kunst, Wissenschaft u. s. w.). v. Hofmann faßt — und wohl mit Recht — diese letzteren alle unter dem Gesichtspunkt der allgemein menschlichen Gemeinschaft zusammen und schließt diese als den weitesten Kreis des menschlichen Gesellschaftslebens an Familie und Staat.

Mit dieser Betonung der Gemeinschaft wird auch der Forderung v. Oettingens in richtiger Weise entsprochen sein, welcher den sozialen Faktor in der Ethik gegenüber einer bloßen Individualethik betont. Daraus folgt zwar nicht, wie er fordert, daß die Ethik in Sozialethik umzuwandeln sei: denn das Entscheidende ist immer der persönliche Faktor, und die Ethik ist nicht eine christliche Gesellschaftswissenschaft. Aber das persönliche sittliche Verhalten hat sich innerhalb der Gemeinschaften zu bethätigen, denen der Christ angehört, und übt dadurch Wirkung auf diese selbst.

IV. Die Bethätigung der christlichen Sittlichkeit innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft.

a. **Für das kirchliche Verhalten ist das geistliche Wesen der Kirche bestimmend, wie es sich auch in der richtigen Ordnung der Grundelemente des kirchlichen Bestandes: Schrift, Gnadenmittel und äußere kirchliche Ordnung darstellt.** — Vor der Familie und dem Staat steht die Familie der Jüngerschaft Jesu Christi (Mt. 12, 49) und das Volk Gottes. Aber diese Vorordnung wird richtig verstanden, nur wenn die Kirche selbst richtig verstanden wird. Wird sie vor allem wie eine politia externarum rerum ac rituum, als ein Rechtsorganismus gefaßt (römischer Begriff), so entstehen mit Notwendigkeit Konflikte zwischen den vorgeordneten kirchlichen Pflichten und den Pflichten gegen die andern politiae — wie dies die Konsequenz des römischen Prinzips ist —, und der Eifer für die Kirche wird zum Parteigeist für die Interessen der äußeren Kirchengemeinschaft, welcher schließlich die Sorge für das Heil der eigenen Seele vertritt. Da die Kirche vor allem societas fidei et spiritus sancti in cordibus, eine communio und congregatio fidelium, sanctorum u. s. w., kurz das geistliche Volk Gottes auf Erden ist (eccl. est populus spiritualis i. e. verus populus Dei renatus per spiritum sanctum, Apol. p. 146), so ist der kirchliche Eifer nur dann wahr, wenn er diese geistliche Kirche, d. h. das Reich Gottes in der Kirche meint, womit er dann auch zugleich am besten für das Heil der eigenen Person sorgt. Auf der andern Seite ist die Kirche auch nicht etwas bloß Unsichtbares und Geistiges, so daß das kirchliche Verhalten keine äußere Ge-

stalt gewönne und sich lediglich auf das subjektive Innenleben zurückzöge (falsch protestantischer Subjektivismus), sondern da die Kirche die Gemeinde und Gemeinschaft der im Fleisch lebenden Gläubigen ist, so hat sie auch ihre wesentliche Sichtbarkeit. Nach dieser Seite sind die Grundelemente des kirchlichen Bestandes vor allem die Schrift, als die Urkunde ihres gottgewirkten Werdens, die Gnadenmittel als die Mittel ihres Wirkens, und die äußere Organisation als die Ordnung ihrer äußeren Wirklichkeit. So gilt das kirchliche Verhalten diesen drei Elementen des kirchlichen Bestandes, und zwar in dieser Ordnung, aber so, daß in allen dreien das geistliche Wesen der Kirche gemeint ist.

b. Da die **Schrift** die gottgewirkte Norm für das Leben der Kirche ist, so besteht die Wahrheit alles kirchlichen Verhaltens vor allem in seiner Schriftgemäßheit. — Römisches Prinzip ist, die Einheit der äußern Kirche und die Bewahrung derselben, evangelisches Prinzip die Wahrheit zum maßgebenden Gesichtspunkt für alles kirchliche Verhalten zu machen und ihr alles andere zu opfern (vgl. Conf. Aug. XXVIII, 75. 78). Die Norm der Wahrheit aber ist die Schrift: also besteht die Wahrheit des kirchlichen Verhaltens in seiner Schriftgemäßheit. Die Kirche der Schrift vorzuordnen ist die römische Verirrung, wenigstens in der Praxis. Das schriftgemäße Bekenntnis zur Grundlage und zum Zentrum des ganzen kirchlichen Bestandes und Verhaltens zu machen, ist das Charakteristische der Kirche der Reformation; und die Rückkehr zu jenem Bekenntnis und seiner Bedeutung gab der religiösen Erneuerung unseres Jahrhunderts ihre Wahrheit und kirchliche Gesundheit. Deshalb hat die Liebe des Christen in der Kirche vor allem der Schrift und der Beschäftigung mit ihr zu gelten, um sie zur Macht seines persönlichen Lebens in der Kirche und der Gemeinschaft, der er angehört, zu machen. Daraus folgt die sittliche Pflicht für die Verbreitung der Schrift und des Schriftverständnisses.

c. Im Anschluß daran gilt das christliche Verhalten zunächst schriftgemäßer **Wortverkündigung** und **Sakramentsverwaltung**. — Da Wort und Sakrament die Gnadenmittel der Kirche sind, gilt die Liebe des Christen diesen, unter der Voraussetzung und nach dem Maß ihrer Schriftgemäßheit. Und zwar ebenso für die außerchristlichen (Mission) wie für die nächsten kirchlichen Kreise. Da die Gnadenmittel der Gemeinde gegeben sind und im Gemeindegottesdienst ihre entsprechendste Gestalt haben, so richtet sich die Liebe des Christen auf die Gnadenmittel im Gemeindegottesdienst (vgl. Luthers Auslegung des 3. Gebots), und äußert sich in demütiger und dankbarer aktiver Beteiligung daran und Sorge dafür, für sich wie für Andere, in gehorsamer Untergebung unter das Wort und in geduldigem Tragen der Schwachheiten in der Verkündigung, aber auch in Bestreitung der Schriftwidrigkeit derselben, je nach Maßgabe des Berufs. Da die Gemeinde aber sich zusammensetzt aus den Häusern und den Einzelnen, so wird der kirchliche Sinn dafür Sorge tragen, daß wie die Schrift so auch das schriftgemäße Wort der Verkündigung und die Sakramente auch im Leben des Hauses und des Einzelnen zu ihrer Geltung kommen.

d. An dritter Stelle richtet sich das kirchliche Verhalten auf die **äußere soziale und rechtliche Ordnung** der Kirche, aber immer unter

dem Gesichtspunkt, daß diese bestimmt ist, der schriftgemäßen Verwaltung der Gnadenmittel zu dienen. — Die Kirche ist auch eine societas externarum rerum ac rituum, aber nur unter der Voraussetzung, daß sie Glaubensgemeinde schriftmäßiger Gnadenmittelverwaltung ist (gegen römische Vorordnung vor und teilweise reformierte Gleichordnung der Verfassung mit den Gnadenmitteln). Sie fordert Kultusformen, religiöse Sitte und Lebensordnungen, und eine rechtliche Ordnung sowohl ihres Verhältnisses zum Staate wie ihrer inneren Verhältnisse. Sofern dies alles zum wirklichen irdischen Bestand der Kirche gehört, gilt die Liebe des Christen in demütiger, dankbarer und gehorsamer Unterordnung und Hingebung auch dieser Außenseite der Kirche, wobei, wie durchweg, die Anerkennung immer der Kritik voranzugehen hat. Der maßgebende Gesichtspunkt ist, daß die Kirche auch in ihrer äußeren Ordnung berufen und geeignet sein soll ihrer wesentlichen Aufgabe zu dienen: Verwalterin der Gnadenmittel zu sein. Darnach sind die gottesdienstlichen wie die religiösen Lebensformen zu beurteilen. Und nicht minder die Ordnung ihres Verhältnisses zum Staat. Nicht nach abstrakten Prinzipien entweder der Gemeinschaft mit oder der Trennung vom Staate, sondern auf Grund der wesentlichen Unterscheidung und Auseinanderhaltung beider Gemeinwesen (Conf. Aug. XXVIII). Berühren sich beide doch in ihrem verschiedenen Beruf auf mannigfachen Gebieten des sittlichen Lebens (Schule, Ehe, Eid u. s. w.), und sind sie auch durch die geschichtliche Entwicklung unseres Volks- und Staatslebens auf einander angewiesen; so daß weder gerechtfertigt ist, die Kirche an den Staat zu binden und sie seinen Interessen büreaukratisch dienstbar zu machen, noch auch die völlige Trennung beider bei uns sachlich und geschichtlich gerechtfertigt ist, welche in separatistischer Zurückgezogenheit auf engere Kreise die Massen preisgibt, statt sie unter der Pädagogie der Kirche zu erhalten.

Jener Gesichtspunkt des Dienstverhältnisses zur schriftmäßigen Verwaltung der Gnadenmittel bildet auch den Maßstab für die Beurteilung der inneren kirchlichen Ordnung, besonders der organisierten Beteiligung der Gemeinden bei den kirchlichen Angelegenheiten. Weder widerspricht es dem Wesen und der Aufgabe der Kirche, daß die mannigfachen natürlichen und geistlichen Gaben und Kräfte im Dienst der Kirche zur Verwendung kommen; noch aber auch ist es richtig, das „Gemeindeprinzip" in dem modernen Sinn geltend zu machen, daß dies souverän sei, statt daß alle gemeindliche Beteiligung sich nach der Schrift, d. h. dem schriftmäßigen Bekenntnis normiere und in den Dienst der schriftmäßigen Gnadenmittelverwaltung stelle.

e. Das kirchliche Verhalten bestimmt sich näher durch den Unterschied und die Zusammengehörigkeit des **Amts und des allgemeinen geistlichen Priestertums.** — In der Kirche besteht der Unterschied zwischen Amt und allgemeinem geistlichen Priestertum. Das Amt ist bedingt durch die Gnadenmittel, welche der Gemeinde gegeben sind und von Gemeindewegen, also amtlich verwaltet werden sollen. Es ist also in und mit den Gnadenmitteln von Christo gegeben und eingesetzt und soll nach dem Vorgang von Christi besonderer Bestellung einzelner Amtsträger von bestimmten dazu bestellten Personen verwaltet werden. Conf. Aug. V: ministerium docendi etc.; XIII: habet ecclesia mandatum de constituendis ministris. Das Amt ist also

nicht ein persönliches oder Standes-Vorrecht oder eine beliebige Macht, sondern der Beruf von Kirchenwegen die Gnadenmittel schriftgemäß zu verwalten. „Denn das Wort ists allein, darauf man sehen soll, welches auch regieren soll, und nicht die Person so das Wort führet“ (Luther 6, 377). Aber eben damit ist das Amt der Mittelpunkt des gemeindlichen Lebens und Bestandes und aller kirchlichen Ordnung, und jede kirchliche Thätigkeit hat — unter der Voraussetzung der Schriftgemäßheit der Amtsführung: denn auf Mietlinge u. s. w. werden und sollen die Schafe Christi nicht hören (Joh. 10, 5) — im Einklang mit dem Amt und seinem Berufe zu stehen, und das Amt hat Recht und Pflicht diesen Gehorsam zu fordern. Auf der anderen Seite wird den Christen insgemein ein geistliches Priestertum zugesprochen (1 Petri 2, 9) d. h. Recht und Pflicht, sich als Christen gegen Gott und die Nächsten zu bethätigen, in aktiver Beteiligung an den gemeindlichen Angelegenheiten oder in brüderlicher Wortverkündigung (Luther 4, 218; 7, 219 f.; 17, 241 u. ö.) oder Sündenvergebung (11, 304; 44, 125). Aber nicht als beliebige Macht auf Grund bloß äußerer Zugehörigkeit zur Kirche, sondern als Bethätigung der Gliedschaft am Leibe Christi; sei es in Einzelthätigkeit, sei es in organisierter (Vereins-)Form: so in äußerer und innerer Mission. Ferner nicht als eine selbständige Thätigkeit gegenüber oder neben der Kirche, sondern als Bethätigung der kirchlichen Zugehörigkeit, im Dienst der Kirche, und im Einklang mit dem Amt als der zentralen Funktion in der Kirche. So sind sie beide auf einander gewiesen. Und wie es für den Amtsträger, sei es den seienden oder den werdenden, sittliche Pflicht ist, sich tüchtig zu machen für das Amt nach seinen verschiedenen Seiten und Aufgaben, so ist es sittliche Pflicht für den Christen, sich für diese priesterliche Thätigkeit tüchtig zu machen und sich ihr zu Diensten zu stellen.

f. Die Trennung der Kirche Jesu Christi in **verschiedene Bekenntniskirchen** bedingt ein dem entsprechendes Verhalten der Einzelnen und der Kirchen nach dem Maß der schriftgemäßen Wahrheit, welche die einzelnen Kirchen vertreten. — Die Eine Kirche Jesu Christi besteht in einer Mannigfaltigkeit von Kirchen, nicht bloß je nach Geschichte und Nationalität, sondern auch je nach dem Bekenntnis, d. h. je nach dem Maß, in welchem sie im Gehorsam gegen die Schrift die Heilswahrheit im Glauben sich angeeignet und in ihrem Bekenntnis ausgeprägt haben. Zunächst hat das kirchliche Verhalten des Christen die eigene Kirche zum Objekt. Wenn sie falsche Kirche ist, d. h. in ihren Grundelementen verkehrt und die Gnadenmittelverwaltung von Kirchen wegen (nicht etwa bloß bei einzelnen untreuen Dienern der Kirche) schriftwidrig ist, so ist es die Pflicht des Christen, wenn sich die Kirche nicht reformieren läßt, sie zu verlassen. Aber nur in jenem Falle. Denn notandum totas ecclesias non esse aestimandas ex solis pastoribus nec ex quibusdam paucis, proinde non esse statim totas ecclesias damnandas, si vel pastores vel quidam pauci ab integritate et sinceritate discedant, quia puriores saepe sunt auditorum aures quam labia docentium etc. (Joh. Gerhard Loci ed. Cotta T. XI p. 190. VIII). Wenn sie aber wahre, d. h. Kirche schriftmäßigen Bekenntnisses, nur in ihrer teilweisen oder zeitweisen Wirklichkeit verderbt ist, so ist es Pflicht des Christen wider diese Schriftwidrigkeit, je nach Beruf und Vermögen, zu streiten. Denn

die Kirche zu verlassen wäre hier falscher Separatismus. In der Kirche aber hat von jeher zwar vor allem die Ketzerei als schlimmste Sünde, aber auch das Schisma als verwerfliche Sünde gegolten; woraus die römische Kirche, freilich mit völliger Verkennung der geistlichen Natur der Kirche, das Recht auch leiblicher Strafe an den Ketzern und des äußeren Zwangs gegen die Abtrünnigen ableitet. Der Kritik aber hat die demütige, dankbare und gehorsame Anerkennung dessen voranzugehen, was Gott in der eigenen Kirche und ihrem Bekenntnis gegeben. Und diese dankbare Freude hat sich zu bethätigen in dem Eifer um ihre Wahrheit und die Verbreitung derselben, durch Wort und Wandel. In dieser Aufgabe die eigene Kirche und ihren Wahrheitsbesitz wenigstens durch entsprechende sittliche Selbstbeweisung zu Ehren und Anerkennung zu bringen, ist Pflicht des Christen nicht bloß gegenüber der Welt, sondern auch den andern Kirchen. Je nachdem diese mehr oder weniger Anteil am Wahrheitsbesitz haben, stehen sie der eigenen Kirche und somit den Gliedern derselben näher oder ferner; und darnach bemißt sich das Maß der Irenik oder Polemik im Verhalten gegen dieselben. Nicht minder im Verhalten der Kirchen selbst zu einander. Die andere Kirche zu bestreiten nur weil sie andere Kirche ist und von der Polemik zu leben, ist die besonders der römischen Kirche und nicht selten den Sekten eignende Sünde im Verhältnis der Kirchen zu einander. Aber ebenso ist es auch verwerflich Einigung herstellen zu wollen auf Kosten des verschiedenen Wahrheitsbesitzes.

g. Die Notwendigkeit und das Bedürfnis der gemeindlichen Gnadenmittelverwaltung begründet die religiöse Ordnung der **Sonntagsfeier**, welche sich anschließt an die Schöpfungsordnung des Ruhetags für das natürliche Leben. — Der Sonntag ist ein wesentliches und urkirchliches Stück kirchlicher Ordnung, somit ein Gegenstand kirchlichen Verhaltens. Die Sonntagsfrage hat in der Gegenwart eine verstärkte Bedeutung gewonnen und ist Gegenstand vielfacher Verhandlung unter verschiedenen Gesichtspunkten geworden. Sie ist wesentlich unter einen doppelten Gesichtspunkt zu stellen. Fürs Erste ist sie von Bedeutung für das natürliche Arbeits- und soziale, besonders das Familienleben, in Gemäßheit der Schöpfungsordnung Gottes, welche den Ruhetag unter sieben zu einem Naturgesetz dieses irdischen Lebens gemacht hat, welches nicht ohne Schaden für das leibliche und geistige Wohl der Einzelnen und der Völker, zumal bei gesteigertem Arbeitsleben, übertreten wird. Bei der Verflochtenheit des Einzelnen aber in das Gefüge des allgemeinen sozialen Lebens wird dies Menschenrecht des Einzelnen nur gesichert durch die gesetzliche Ordnung für die Gesamtheit. Zum andern aber ist der Sonntag unter den Gesichtspunkt des religiösen Bedürfnisses des Einzelnen und der Gemeinde zu stellen. Die Gnadenmittel sind Gemeinschaftssache und der Einzelne ist an ihre gemeindliche Verwaltung für den gesunden Bestand seines persönlichen geistlichen Lebens gewiesen. Also muß eine gemeinsame Zeit hiefür geordnet sein. Aus diesem Bedürfnis hat sich frühzeitig die kirchliche Sitte des Sonntags gebildet und wird vom Bekenntnis der lutherischen Kirche der Sonntag damit gerechtfertigt (Aug. XXVIII p. 43, 60 ut sciret populus quando convenire deberet, Gr. Katech. 3. Gebot p. 424, 84 „daß man zu Hause komme, Gottes Wort zu hören und handeln" u. s. w.), im Anschluß an das dritte Gebot, aber nicht als direkte Übertragung

des Sabbats auf den Sonntag — im Unterschied von reformierter Gesetzlichkeit —; wie denn auch Luther im kleinen Katechismus die Sonntagsfeier von der Predigt des göttlichen Wortes aus rechtfertigt und im Gr. Katech. das Recht der christlichen Freiheit gegenüber dem Sabbatgebot vertritt (p. 423 ff. Ebenso Melanchthon C. R. XXI p. 1015 ff.). So daß es zu weit gegangen ist, wenn ein Teil der lutherischen Dogmatiker (schon Joh. Gerhard, vgl. Loci XIII § 123 ff., ed. Cotta V, 311 ff.) den Sonntag rechtfertigt mit der angeblich religiösen Pflicht der Feier wenigstens eines Tages in der Woche.

V. Die Betätigung der christlichen Sittlichkeit innerhalb der Familiengemeinschaft.

a. Die vorderste aller gottgeordneten Gemeinschaften des natürlichen Lebens ist die **Familie**, als die auf der Ehe ruhende Gemeinschaft desselben Fleisches und Blutes, welche die einzelnen Glieder durch den in dieser leiblichen Zusammengehörigkeit wurzelnden Sinn der Pietät und durch die Gemeinsamkeit der Familiensitte zur Einheit des Hauses verbindet. — Der Christ gehört auch den von Gott geordneten und getragenen Ordnungen der Welt an, und aus dieser Zugehörigkeit erwachsen ihm entsprechende Aufgaben, d. h. sein irdischer Beruf, innerhalb dessen er sein Christentum zu beweisen hat (Aug. XVI: legitimae ordinationes civiles sunt bona opera Dei). Demnach 1 Kor. 7 20: ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ἐν ᾗ ἐκλήθη μενέτω. Gratia sanat, non tollit naturam. Das Christentum hat also ein positives Verhältnis zu diesen Ordnungen des natürlichen Lebens, wie andrerseits diese eine pädagogische Bedeutung für jenes haben. Die vorderste aller dieser Ordnungen ist die eheliche und Familiengemeinschaft, sowohl ihrer sachlichen Bedeutung wie ihrer geschichtlichen Priorität nach. So auch in der Heilsgeschichte des Alten (Abrahams Ehe und Familie) wie des Neuen Testaments (vgl. z. B. die Christianisierung von Häusern Akt. 16, 15. 31; 18, 8 u. s. w.). Da die Familie aus der leiblichen Gemeinschaft der Ehe erwächst, so ist sie Gemeinschaft desselben Fleisches und Blutes, nächster Kreis der Blutsverwandtschaft. Diese Gemeinschaft des Naturbodens gibt sich kund in dem natürlichen Familiensinn der Pietät, welcher das moralische Band bildet, das die Familienglieder verbindet; wie die gemeinsame Familiensitte das geschichtliche Band der Familiengemeinschaft bildet. Die Bewahrung des Familiensinns und der Familiensitte ist die natürliche Sittlichkeit des Familienlebens, welche durch ihre Beziehung zum Willen Gottes, der sich darin kund gibt, und durch die Erfüllung mit dem Geiste Christi zur christlichen Sittlichkeit erhoben wird; während Impietät die Grundsünde des Familienverhaltens bildet. Die Glieder der Familie bilden verschiedene Abstufungen, welche aber durch jenes doppelte innere und äußere Band zur Einheit des Hauses verbunden werden.

b. Die Grundlage der Familie bildet **die Ehe** und zwar die monogamische, als die von Gott gewollte Ordnung des geschlechtlichen Zusammenlebens von Mann und Weib, welche auf der Basis der geistig leiblichen Lebensgemeinschaft zugleich Gemeinschaft der höchsten persönlichen Lebensbeziehungen sein soll. — Die Ehe ist zunächst geordnetes Zusammenleben von Mann und Weib, welches den geschlechtlichen Unterschied und zugleich Zusammengehörigkeit der geistleiblichen Natur

zur Basis der persönlichen Gemeinschaft, auch in ihren höchsten Lebensbeziehungen — zu Gott —, hat. In diesem Sinn ist die Ehe Wille Gottes, welcher die geschlechtliche Natur zur geschlechtlichen Naturgemeinschaft geschaffen, aber zugleich die Natur als Mittel zum Zweck des persönlichen Lebens und seiner sittlichen Aufgabe gewollt hat. Dieses Wesen der Ehe zeigt zugleich, daß nur die monogamische Form derselben dem Willen Gottes entspricht; denn die Polygamie löst sowohl die Einheitlichkeit der Naturgrundlage der Ehe auf, als sie auch den persönlichen Charakter derselben verkennt. Vgl. die göttliche Stiftung der Ehe mit dem Beginn des menschlichen Geschlechts (1 Mos. 1, 27 f.; 2, 22 ff.). Und auch bei der späteren polygamischen Entartung der Ehe (vgl. Lamechs Vorgang 1 Mos. 4, 19) blieb doch immer die Monogamie als Grundlage bewahrt und machte sich je länger je mehr in Israel als allein berechtigt geltend, so daß sie im N. T. als selbstverständlich erscheint und für die Kirche als solche galt. Während das Altertum, wie das Heidentum überhaupt, an der Ehe einseitig die sinnliche Seite betonte und damit auch die Frau entwürdigte (vgl. Demosthenes Wort: „Hetären haben wir des Vergnügens wegen, Kebsweiber für die tägliche Pflege des Lebens und Ehefrauen zur Zeugung vollbürtiger Kinder und als verlässige Wächterinnen im Innern des Hauses"), hat das Christentum die Ehe zu einer der heidnischen Welt bis dahin unbekannten Würde und Heiligkeit erhoben. Vgl. auch Tertullians schöne Schilderung der christlichen Ehe (ad uxorem II, 8. 9). Aus jenem Wesen der Ehe, Gemeinschaft der geschlechtlichen Natur als Basis der persönlichen Gemeinschaft zu sein, erhellt, daß das Eingehen der Ehe in rechter Weise veranlaßt ist durch die geschlechtliche Liebesanziehung mit dem Willen voller gegenseitiger persönlicher Zugehörigkeit für die Zwecke, auch die höchsten, des persönlichen Lebens. In dieser Zweckbestimmung liegt die Würde auch jenes geschlechtlichen Zugs, als eines von Gott für diese Zwecke gewollten und gewirkten begründet. Ist die Ehe überhaupt Wille Gottes, so ist ehelich werden Erfüllung dieses Willens Gottes, mit welcher der Mensch der Menschheit, dem Reiche Gottes und sich selbst dienen soll, zu welcher er also auch verpflichtet ist, wenn nicht die besondere göttliche Lebensführung die Ehelosigkeit fordert. Die Verkennung dieser natürlichen Heiligkeit der Ehe führte in der Kirche auf der einen Seite dazu, in Mißverstand von Eph. 5, 32 (μυστήριον = sacramentum) aus der Ehe (nicht etwa der Trauung) ein Sakrament, also etwas der Heilsordnung — statt der Naturordnung — angehöriges zu machen, auf der andern Seite sie sittlich geringer zu stellen als die Ehelosigkeit. Beide Irrtümer hat die reformatorische Erkenntnis korrigiert.

c. Die **Ehelosigkeit** ist daher an sich nicht heiliger als die Ehe, kann aber wohl unter Umständen ratsam oder auch zur Pflicht werden, in welchen Fällen sie dann ebenso Bethätigung christlicher Sittlichkeit sein muß wie die Ehe. — Der Herr spricht (Mt. 19, 12) von einer Selbstverschneidung, d. h. Entäußerung des geschlechtlichen Wollens um des Reiches Gottes willen, und Paulus bezeichnet (1 Kor. 7, 26. 38. 40) das Ledigbleiben als unter Umständen — bei dem damaligen drangvollen Stande der Christen in der Welt nämlich — κρεῖσσον, d. h. ratsamer; wie er denn sich selbst um seines Berufes willen, der sich damit nicht vertrug, die Ehe versagte, zu der er an sich ebenso berechtigt gewesen wäre, wie die andern Apostel

(1 Kor. 9, 5). Damit ist also das Recht und unter Umständen die Pflicht der Ehelosigkeit anerkannt, wo sie dem Willen Gottes entspricht. Der Mißverstand dieser Äußerungen und die Nachwirkung der einseitigen Betonung der sinnlichen Seite in der Ehe von seiten der Antike führte, entsprechend der heidnischen Hochstellung der Virginität (z. B. die Vestalinnen), auch in der alten Kirche frühzeitig dazu, bei aller hohen Würdigung der Ehe, doch der Ehelosigkeit eine höhere sittliche Würde beizulegen, wie schon Clemens Alexandr. und Tertullian Exhortatio castitatis c. 9: virginis principalis sanctitas est. Weiter geht Ambrosius, vor allem aber Hieronymus, dessen Eifer für die Virginität ihn geradezu zur Verachtung der Ehe führte; vgl. adv. Jovinian. Ep. ad Eustochium: Laudo nuptias, laudo conjugium, sed quia virgines mihi generant (vgl. Zöckler, Hieronymus, S. 127. 199 f.; 427 f.). Dadurch ist das mönchische Ideal in der Kirche herrschend geworden, an dessen Stelle erst die Reformation wieder statt der vermeintlichen und nicht selten recht bedenklichen vita angelica die göttliche Ordnung zur vollen kirchlichen Anerkennung brachte. Die Ehelosigkeit ist an sich ein äußerer Stand, der seine Sittlichkeit darin hat, daß er Erfüllung des besonderen Willens Gottes ist, wie er dem Betreffenden gilt und gewiß geworden ist. Luther hat oft vom Ehestand gehandelt (Sermon, vom ehel. Stand 1519; vom ehel. Leben 1522; Predigt vom Ehestand 1525; von Ehesachen 1530; außerdem in der Schr. de captiv. babyl. 1520; an den christl. Adel u. s. w. 1520; von den Konzilien und Kirchen 1539; sehr oft in seinen Predigten und Schriftauslegungen); und ist im Lob dieses Standes als des gemeinsten und doch vornehmsten, des allerheiligsten Standes unerschöpflich. Vgl. Luthardt, Ethik Luthers S. 102—118. Man muß seine verschiedenen Äußerungen zusammennehmen und seine Gesamtansicht festhalten, um auch einzelne paradoxe oder auch über das Ziel schießende Äußerungen richtig zu würdigen und so dem römischen Mißbrauch derselben zu begegnen. Luther hat, indem er dem „Orden der unreinen Keuschheit“ den „göttlichen Ehestand“ als den „Orden der reinen Keuschheit“ entgegenstellte (26, 315), die von der röm. Kirche trotz des Sakraments entwürdigte Ehe wieder zu ihrer rechten Würde gebracht.

d. Die **Voraussetzungen der Ehe** gelten der Ehe als geschlechtlicher, persönlicher und äußerer Lebensgemeinschaft. — Sofern die Ehe Geschlechtsgemeinschaft ist, fordert sie die geschlechtliche Reife ebenso der geistigen wie der leiblichen Natur — im Gegensatz zu den allzufrühen Ehen besonders in den geringeren Ständen mit ihren üblen Folgen, durch die neuere Gesetzgebung unterstützt; fordert zweitens die Bewahrung der geschlechtlichen Reinheit — im Gegensatz zum willkürlichen Mißbrauch des geschlechtlichen Vermögens vor der Ehe in der Hurerei, vor welchem heidnischen Laster (Akt. 15, 20; Röm. 1, 29 u. ö.), an dem die alte Welt großenteils zu Grunde ging, die Schrift wiederholt und aufs schärfste warnt (Lev. 19, 29; 1 Kor. 5, 1; 6, 13. 18; 10, 8), vollends in der Päderastie, diesem spezifisch antiken Laster (Röm. 1, 27), wogegen die Schrift nur vorübergehend polemisiert (1 Kor 6, 9; 1 Tim. 1, 9 f.), welcher das Christentum in seinem Kreis ein Ende gemacht hat (vgl. das Zeugnis der Apologeten den Heiden gegenüber und die Bestimmungen der kirchlichen Synoden, z. B. Elvira can. 71, welches Päderasten auch im Tode nicht zur Kommunion zuließ), oder andererseits in der wider-

natürlichen Sünde der Onanie (Onan, Gen. 38, 8 ff.), von welcher aber die unwillkürlichen Pollutionen zu unterscheiden sind (Lev. 15, 16; 22, 4; Augustin Confess. X, 30; Joh. Gerhard Loci XIII, § 165 ed. Cotta V, 337). Sofern sie persönliche Gemeinschaft ist, ist ihr Eingehen bedingt durch den persönlichen Zug der Liebe — nicht durch äußere Rücksichten und Interessen oder ein bloß sinnliches Gefallen —, durch Übereinstimmung in der sittlichen Denkweise; durch die — wenigstens — Möglichkeit der Übereinstimmung der religiösen Denkweise, so daß Ehen zwischen Christen und Nichtchristen, z. B. Juden, als sittlich verwerflich zu bezeichnen sind, und durch die Zusammenstimmung der verschieden gearteten Individualitäten. Als äußere Lebensgemeinschaft fordert sie die Möglichkeit zur Begründung eines Hauswesens zwar nicht die Gleichheit aber doch die Möglichkeit der Zusammenstimmung der sozialen Stellung und der geistigen Bildung, und vor allem den Beirat und die Zustimmung der Eltern. Da die Ehe neue Verbindungen knüpfen soll, so widerspricht ihrer Bestimmung die zu nahe Blutsverwandtschaft; die alttest. Bestimmungen hierüber (2 Mos. 18) rechtfertigen sich auch als sachlich begründet. Über die Linie derselben hinaus geht das teilweise in der alten Kirche (Const. apost. 19 wenigstens für die Geistlichen; Syn. Illib.) und noch jetzt in England giltige Verbot die Schwester der verstorbenen Frau zu ehelichen. Die Leviratsehe im A. T. (Deut. 25, 7. 8) war eine durch die Erhaltung des Stammes bedingte Ausnahme, und die Geschwisterehe am Anfang der Menschheit war durch die thatsächliche Wirklichkeit gefordert und durch den universellen menschheitlichen Charakter der ersten Familie gerechtfertigt.

e. Da die Ehe Bedeutung für die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und die Kirche hat, so soll das **Eingehen der Ehe** ein Familien-, ein bürgerlicher und ein kirchlicher Akt sein. — An sich gilt: consensus facit matrimonium; die Ehegatten schließen die Ehe. Aber die Ehe steht in Beziehung zu Familie, Staat und Kirche. In der Ehe löst sich ein neues Haus vom alten; so soll der Segen des alten, im Segen der Eltern, die Gründung des neuen begleiten (Sir. 3, 11). Da das Haus ein Bestandteil des bürgerlichen Gemeinwesens ist, so hat dasselbe auch Recht und Pflicht, die Ordnung sowie die Bedingungen für die Gründung eines neuen Hauswesens festzusetzen und den Akt der Eheschließung zu legalisieren. Sofern die Ehegatten zur Kirche gehören und das neue Haus sich der kirchlichen Gemeinschaft eingliedern soll, haben die Ehegatten ihre Eheschließung auch kirchlich zu vollziehen. Wie die Eheschließung bei den meisten Völkern mit religiösen Feierlichkeiten verbunden ist, so hat sich in der Christenheit von Anfang an eine Beteiligung der Kirche bei der Ehe geltend gemacht. Ignat. ad Polyc. 5: πρέπον μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι. Tertull. ad uxorem II, 8: matrimonium, quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio etc. de pudic. 4: apud nos occultae quoque conjunctiones i. e. non prius apud ecclesiam professae juxta moechiam et fornicationem judicari periclitantur. Die Beteiligung der Kirche hat besonders in Deutschland eine mannigfache Geschichte durchgemacht, bis sie sich in den evangelischen Kirchen (vgl. die KOO.) als Eheschließung durch die Trauung der Kirche fixierte. Diese Volkssitte hat neuerdings der obligatorische Zivilakt vor der Trauung erschüttert.

f. Für die **Führung der Ehe** ist maßgebend auf der einen Seite die geschlechtlich bedingte Verschiedenheit der Stellung von Mann und Weib, auf der andern Seite die persönlich bedingte Gleichheit und Gemeinsamkeit des sittlichen Verhältnisses und Berufs der Ehegatten. — Auch in der christlichen Ehe bleibt der durch den Geschlechtsunterschied bedingte Unterschied in der Stellung von Mann und Weib gewahrt: der Mann Herr und Haupt des Weibes (1 Mos. 3, 16; 1 Kor. 14, 34; Eph. 5, 22; Kol. 3, 18; 1 Tim. 2, 11. 12; Tit. 2, 5; 1 Petr. 3, 5). Neben der Naturverschiedenheit aber steht die persönliche Gleichheit, wie sie gilt sowohl für die gegenseitige Liebeshingabe und völlige Lebensgemeinschaft, als für die sittliche Aufgabe die eins am andern zu erfüllen hat: ein Gehilfe in der Heiligung zu sein (Eph. 5, 25; 1 Petr. 3, 7 „auch Miterben" u. s. w.). Diese gegenseitige Anerkennung bedingt auch sowohl die Keuschheit in der Ehe als das Maß der ehelichen Gemeinschaft (1 Kor. 7, 5). Hierüber die alte Kirche: *μέτρον ἐπιθυμίας ἡ παιδοποιΐα* (Athenag. Legat. c. 28 u. a.), entsprechend der mit der antiken übereinstimmenden Fassung der Zweckbestimmung der Ehe: *εἰς παιδοποιΐαν*, wobei Zweck und Folge verwechselt und der Zweck der persönlichen Liebesgemeinschaft verkannt wird. Jene sittliche Würdigung berechtigt auch die Ehe der kirchlichen Amtsträger, im Gegensatz zur Lehre und Praxis wie sie sich in der abendländischen Kirche (anders in der griechischen) gebildet hat.

g. Die **Lösung der Ehe** wird herbeigeführt entweder durch den Tod oder durch eine solche Untreue und Versündigung am Wesen der Ehe von seiten des einen Gatten, daß ihm das Anrecht auf die Ehe, deren er sich unwert gemacht hat, mit sittlicher Berechtigung oder auch Notwendigkeit abgesprochen wird. Ob der dadurch ohne sein Verschulden ehelos gewordene Teil von dem Recht einer zweiten Ehe Gebrauch machen will, muß seinem Gewissen anheimgegeben bleiben. — Die Ehe ist an sich unlöslich und so von vornherein von Gott gemeint und gewollt (Mt. 19, 6). Also wird der Christ nach Lösung der Ehe nicht begehren, sondern dieselbe nur erleiden (Mt. 19, 3 ff.). Die alttest. Berechtigung der Entlassung des Weibes, nur mit der Rechtsform des Scheidebriefs (5 Mos, 24, 1), war eine Konzession an die sittliche Schwäche (*σκληροκαρδία*), welche wohl für das bürgerliche Gemeinwesen, aber nicht für die Christen und die kirchliche Gemeinschaft analoge Geltung haben kann. Daß der Tod die Ehe löst, versteht sich von selbst; denn er hebt mit dem leiblichen Leben die Naturgrundlage für die persönliche Lebensgemeinschaft auf. Der Herr nennt aber auch Hurerei, d. h. Ehebruch als Scheidungsgrund (Mt. 5, 31 f.; 19, 9) und der Apostel spricht von einem Verlassen- d. h der Ehe Beraubtwerden christlicher Ehegatten (1 Kor. 7, 15). Im Unterschied von der römischen Kirche, welche das Eheband unter allen Umständen (außer durch den Tod) für unlösbar erklärt, sich aber dann in der Praxis anderweitig hilft, hat die evangelische Kirche ihrer Beurteilung jene Schriftaussagen zu Grunde gelegt (die zwei Scheidungsgründe: Ehebruch und desertio malitiosa); sie ist aber in ihrem Eherecht freilich in die Laxheiten der staatlichen Ehegesetzgebung mit hineingezogen worden, bis in neuerer Zeit das kirchliche Gewissen reagierte. Eine zweite Ehe hat die alte Kirche mehrfach in miß-

verständlicher Berufung auf 1 Tim. 3, 2. 12; Tit. 1, 6 μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ (vgl. die Ausl.) den Geistlichen versagt, den Laien zwar zugestanden, besonders bei jüngeren Witwen (Const. apost. nach 1 Tim. 5, 14), aber doch im ganzen ungern gesehen (z. B. Hirt des Hermas und Clem. Alex.), nach schrofferer Ansicht (wie Tertull. de monog. (montan.) und Athenag.) unbedingt verworfen und als εὐπρεπὴς μοιχεία angesehen. Die spätere Kirche hat sie mit Recht der individuellen Gewissenserwägung anheimgegeben.

h. Die Pflicht der **Eltern** ist, ihre Kinder für ihren himmlischen und irdischen Beruf zu erziehen in Liebe und heiligem Ernst; die Pflicht der **Kinder** in liebendem Vertrauen und Gehorsam sich erziehen zu lassen. — Die Antike betonte das Recht des Vaters in unbedingter Weise. Das Christentum hat die persönliche Würde des Kindes ganz anders zur Anerkennung und in der Kindertaufe zum Ausdruck gebracht. Die Apologeten konnten den Heiden gegenüber rühmen, daß bei den Christen weder Töten der Kinder vor der Geburt, noch Aussetzen oder Töten nach der Geburt, noch Auferziehung der Findlinge zur Wollust stattfinden dürfe (Barn. ep. c. 19; Tert. Apol. c. 9; Athenag. Legat. c. 30; Lactant. Inst. div. VI, 20 u. ö. Dem entsprechend auch die kirchlichen Kanones). Die Pflicht der Eltern ist vor allem für das Leben, sodann für die Entwicklung wie des leiblichen und geistigen Naturlebens, so für die sittliche Entwicklung des persönlichen Lebens des Kindes zu sorgen, in demütiger Anerkennung des von Gott dem Kinde Gegebenen, also frei von dem Bestreben nach eigenen Gedanken und Wünschen etwas aus dem Kinde machen zu wollen. Die erziehenden Mächte sind zunächst die natürliche Liebe der Eltern, welche mit der Schwachheit Geduld hat, und der sittliche Ernst, welcher die Autorität Gottes vertritt und die Sünde auch mit Strafe bekämpft, sowie die Sitte des Hauses, welche unbewußt geistige Nahrung zuführt, insbesondere der christliche Geist des Hauses, welcher die Taufgnade zu bewahren sucht und das Christentum als etwas selbstverständliches nahe bringt, entsprechend den Stufen der kindlichen Entwicklung; vor allem das Gebet der Eltern und dann der Kinder. Das Ziel der Erziehung ist durch den himmlischen, wie durch den irdischen — aus der Naturbegabung zu erkennenden — Beruf des Kindes gegeben. Aller Unterricht, welcher zur künftigen Berufserfüllung zu befähigen bestimmt ist, soll zugleich erziehend sein. Da die Kinder nicht bloß dem Haus, sondern auch dem bürgerlichen Gemeinwesen und der Kirche angehören, so sind bei Erziehung und Unterricht der Kinder auch Staat und Kirche interessiert und beteiligt. Den Pflichten der Eltern entsprechen die der Kinder: Anerkennung der göttlichen Autorität der Eltern, in ehrerbietiger, vertrauensvoller und gehorsamer Liebe (vgl. das vierte Gebot Eph. 6, 1. 2; Kol. 3, 20; Jesu Verhalten Luk. 2, 51).

i. Die Liebe der Geschwister zu einander hat sich zu bethätigen in der Bewahrung der Eintracht und im gegenseitigen Dienst. — Das geschwisterliche Band ist zunächst ebenfalls ein natürliches und so denn unlösbares, soll aber zu einem bewußt und gewollt sittlichen werden, in der Selbstverleugnung, welche der Eintracht und der gegenseitigen Förderung dient.

k. Das Verhältnis zwischen **Herrschaft und Gesinde** wird durch

die gegenseitige innere Anteilnahme aus einem bloß rechtlichen zu einem sittlichen und dadurch ein Bestandteil der Pietätsgemeinschaft der Familie. — Die soziale Ordnung des antiken Lebens ruht auf der Sklaverei, und die Philosophie auch eines Aristoteles suchte diese Institution als eine naturgemäße zu rechtfertigen. Der Sklave ist ein ὄργανον und dazu von der Natur bestimmt (Aristot. Polit. 1, 2, 4 ff.). Die Theorie besserte sich in der Stoa, aber die Praxis blieb die alte. In Israel wurde dies Verhältnis zu einem Pietätsverhältnis erhoben (vgl. Abraham und Eliezer; auch Prov. 29, 19 u. ö.); im Christentum durch die Gleichheit der christl. Brudergemeinschaft innerlich (vgl. Br. a. Philem. u. z. B. Clem. Alex. Paedag. III, 4, 11. 12), dann auch äußerlich in der kirchlichen Gemeinschaft, allmählig durch die Gesetzgebung auch in der staatlichen überwunden. Die Sklaverei verkennt die Selbstangehörigkeit der Persönlichkeit, deren Anerkennung eine Voraussetzung des Christentums ist. — Das Verhältnis von Herrschaft und Gesinde ist formell ein Rechtsverhältnis, welches die gegenseitige Freiheit anerkennt, soll aber materiell ein sittliches Verhältnis des Wohlwollens auf der einen, der Anhänglichkeit auf der andern Seite sein, welches der gegenseitigen Verantwortung bewußt und auf das gegenseitige Wohl bedacht ist (Eph. 6, 5—9).

l. Der **Familienbesitz** soll auf der einen Seite Gegenstand der Bewahrung und Förderung von seiten der Familienglieder je nach ihrer Stellung im Hause sein, auf der andern zum Dienste derselben wie der Bedürftigen und Nächsten und speziell des öffentlichen Gemeinwesens verwendet werden. — Jede Familie hat einen Familienbesitz, in den materiellen und geistigen Gütern und Gaben der einzelnen Glieder und der Gesamtheit bestehend. Wie die einzelnen Familienglieder zum Ganzen der Familie gehören, so sind sie auch verpflichtet, den Besitz derselben zu bewahren und zu fördern, durch ihre äußere und geistige Arbeit. Aber alles Erwerben soll nur Mittel sein für sittliche Zwecke, im Dienst zunächst der Familienglieder, dann der bürgerlichen Gesellschaft, welcher die Familie angehört, vor allem des politischen Gemeinwesens, durch welches die rechtliche Existenz der Familie und die Zukunft ihrer Glieder bedingt ist.

VI. Die Bethätigung der christlichen Sittlichkeit innerhalb der staatlichen Gemeinschaft.

a. Die Gottesgemeinschaft der Christen hat sich sittlich zu bethätigen innerhalb der rechtlichen Ordnung des **Staates**, dessen Wesen darin besteht, geschichtlich gewordener Rechtsorganismus des Volkslebens zu sein. — Der Staat ist nicht ein Erzeugnis der menschlichen Natur wie die Familie, sondern ein Erzeugnis der Geschichte. Auf der Naturgrundlage des Volks bildet sich geschichtlich das Recht als eine Notwendigkeit des menschlichen Gemeinschaftslebens, seine Festsetzung und Handhabung aber fordert eine staatliche Ordnung. Familie und Kirche sind materiell vom Staate unabhängig und tragen ihr Recht in sich selbst; aber der Staat ist im Gebiete des Rechts formell souverän und verleiht daher allem Recht erst öffentliche Autorität. Die natürliche Sittlichkeit in der staatlichen Gemeinschaft ist also Anerkennung der Rechtshoheit des Staates im legalen Verhalten. Aber dieses Rechtsverhalten wird von seiten des Christen Bethätigung seiner christ-

lichen Sinnesweise. — Auf Grund der Worte Christi vom Unrechtleiden u. s. w. (Mt. 5, 38 ff.), womit Rechtsuchen und Rechthandhaben verboten schien, war das Urteil der alten Kirche über die Verträglichkeit der christlichen Sittlichkeit mit der staatlichen Rechtsordnung vielfach unklar und schwankend (am stärksten Tertull. Apol. c. 38: nulla nobis res magis aliena est quam publica). Die römische Kirche kommt leicht in Konflikt mit der staatlichen Ordnung, da sie selbst ihrem Wesen nach Rechtsorganismus ist und (seit Augustin's de civ. Dei, dann besonders im mittelalterlichen System Gregor's VII. u. s. w.) die sittliche Natur des Staates verkennt; ebenso die wiedertäuferische Denkweise, welche aus dem Evangelium Gesetz macht. Gegen jene vgl. Aug. XVI und XXVII über den Unterschied der beiden Gebiete; gegen diese C. F. art. XII. 8—11. Melanchthon Loci C. R. XXI p. 984 ff. de magistratibus civilibus et dignitate rerum politicarum. Über die Worte Christi (Mt. 5) besonders Luthers Predigten über die Bergpredigt vom Jahr 1532 (Erl. Ausg. Bd. 43). Eben weil es sich im Christentum um inneres persönliches Gesinnungsverhältnis zu Gott und zum Nächsten, nicht um bürgerliche Rechtsordnung handelt, wird jenes nicht alteriert durch die berufsmäßige Geltendmachung dieser. Dies gilt von Klage, Verurteilung, Strafe, Eid u. dgl. Das gute Recht und die göttliche Würde der Obrigkeit konnte Luther mit Grund sich rühmen wie keiner vor ihm wieder zur Geltung gebracht zu haben (22, 248; 31, 21; 35, 236; vgl. seine Lehre in Luthardt, Ethik Luthers S. 118—129).

b. Sofern der Staat ein christliches Volk umfaßt, soll er **christlicher Staat** sein, d. h. nicht bloß dem Christentum und der christlichen Kirche in seinen Grenzen Raum zur vollen Entfaltung ihrer Berufsthätigkeiten geben, sondern seine eigene Ordnung und Thätigkeit von der in die sittliche Denkweise und Lebensordnung des Volks übergegangenen christlichen Anschauung bestimmt sein lassen. — Nicht bloß der Einzelne im Staat, sondern auch der Staat selbst, sofern er das Rechtsgemeinwesen eines getauften, somit zu christlicher Lebensführung verpflichteten Volkes ist, hat ein Verhältnis zum Christentum, sowohl negativ, indem er alles das beseitigt, was der Entfaltung der Lebenskräfte des Christentums und der berufsmäßigen Bethätigung der christlichen Kirche hindernd im Wege steht, als auch positiv, indem er dem Christentum selbst Einfluß auf seine Rechtsordnungen, ihre Handhabung und auf die gesamte Verwaltung des Volksgemeinwesens verstattet. Dies Verhältnis zum Christentum ist aber ebendeshalb nicht ein unmittelbares, sondern ein durch die Christlichkeit des Volks, d. h. durch die christliche Denkweise und Sitte desselben vermitteltes. Daraus ergeben sich die selbstverständlichen Konsequenzen für die Beteiligung an der Leitung des staatlichen Gemeinwesens.

c. Die staatliche Ordnung bringt den Unterschied von **Obrigkeit und Unterthanen** mit sich. Die Obrigkeit ist mit der Macht bekleidet, um im Namen Gottes das Recht zu handhaben und dadurch die sittlichen Aufgaben des Staates zu ermöglichen; die Unterthanen haben daher die Pflicht, die Autorität der Obrigkeit anzuerkennen und ihre Berufserfüllung zu unterstützen. Der Rechtsbruch ist die Grundversündigung im Staatsleben. — Dem Unterschied von Amt und Gemeinde in der Kirche entspricht hier der von Obrigkeit und

Unterthanen. Wie das Amt von Christo eingesetzt ist, so ist die Obrigkeit von Gott und göttlicher Autorität: „von Gottes Gnaden" (alttest. אֱלֹהִים) Röm. 13, 1 f. Und wie das Amt der Kirche vor allem die Gnadenmittel zu verwalten hat, so hat die Obrigkeit vor allem das Recht auszusprechen und zu handhaben; demnach auch die Verletzung des Rechtes entsprechend zu strafen, um dadurch das Recht aufrecht zu erhalten. Dies ist die Bedeutung der Strafe. Darin ist das Recht und die Pflicht auch der Todesstrafe begründet. 1 Mos. 9, 6; 2 Mos. 21, 12; 3 Mos. 24, 17; 4 Mos. 35, 16 ff.; Röm. 13, 4; 1 Petri 3, 13—15. Zur Literatur hierüber vgl. Luthardt, Vorträge über die Moral des Christentums. 3. Aufl. Leipz. 1882 S. 286 ff. Das kirchliche Bekenntnis C. F. XII, 12 gegen die wiedertäuferische (u. a.) Verwerfung des obrigkeitlichen Rechtes der Todesstrafe. Dem allgemeinen Priestertum in der Kirche entspricht im Staate die allgemeine staatsbürgerliche Berechtigung auch zu freier politischer Thätigkeit, aber immer im Dienste des staatlichen Gemeinwesens und im Anschluß an die amtliche Thätigkeit der Obrigkeit. Die oberste Autorität des Rechtes verbietet ebenso der Obrigkeit wie den Unterthanen den Rechtsbruch, also den Staatsstreich wie den Aufruhr. Daher Luthers ernstliche Warnung vor Aufruhr (vgl. Luthardt, Die Ethik Luthers, S. 126: „Aufruhr ist mehr denn Mord"), während die jesuitische Moral zuerst die Theorie der Volkssouveränität aufgestellt hat und den Tyrannenmord billigt. Welches aber die legitime Obrigkeit sei, entscheidet sich durch die Thatsache der Rechtshandhabung.

d. Die staatliche Tugend ist **der Patriotismus**; alles staatliche Verhalten soll Äußerung dieses Patriotismus sein und auf Förderung des nationalen und staatlichen Lebens gehen. — Der Patriotismus ist nicht bloß Liebe zur Heimat, sondern zum eigenen Volk und zwar zum staatlichen Gemeinwesen des Volks, dem man angehört, es sei von Geburt oder durch die geschichtliche Fügung des Lebens. Seine sittliche Natur beweist er dadurch, daß er wider die sittlichen Schäden des nationalen und staatlichen Lebens streitet (vgl. z. B. die Propheten in Israel), und nur unter dieser Voraussetzung die geistigen und materiellen Güter und die Machtstellung des eigenen Volkes und Staates zu fördern sucht.

e. Die Pflicht gegen das staatliche Gemeinwesen schließt unter Umständen Recht und Pflicht **des Krieges** ein. — Zunächst sind die Völker und Staaten auf gegenseitige Anerkennung und Förderung zur Erfüllung ihrer gemeinsamen sittlichen Aufgaben, also auf Frieden unter einander angewiesen. Ebendeshalb ist die Versündigung hiegegen strafwürdig. Die Strafexekution ist der Krieg. Die Schrift setzt den Krieg als selbstverständlich voraus. Die alte Kirche war in Mißverstand der Worte Christi Mt. 5, 37 und 26, 52 bedenklich gegen das Recht des Kriegs und die Erlaubtheit des Militärstands für Christen (besonders Tert. de corona militis, aber auch Basilius ep., can. 2 can. 13, sowie die kirchlichen Kanones, welche nach Krieg den Betreffenden dreijährige Enthaltung von der Kommunion anraten; so Ancyra c. 22. 23), obgleich derselbe in der alten Kirche vielfach Thatsache war. Vortrefflich hat Luther darüber geschrieben 1526: „Ob Kriegsleute in einem seligen Stande sein können" (vgl. Luthardt, a. a. O., S. 128).

VII. Die Bethätigung der christlichen Sittlichkeit innerhalb der allgemein menschlichen Gemeinschaft.

a. Durch ihren gemeinsamen irdischen Besitz und ihre gemeinsame Aufgabe diesem Besitz gegenüber bildet die Menschheit eine **Kulturgemeinschaft.** — Die Menschheit ist eine Gemeinschaft ähnlich wie die Familie. Diese von der Stoa nur erst geahnte Erkenntnis (societas generis humani) ist von der hl. Schrift und dem Christentum zum gemeinsamen Besitz der modernen Menschheit gemacht. Die Menschheit hat einen gemeinsamen Besitz an der Welt des Menschen (1 Mos. 1, 28; Ps. 8, 7; Hebr. 2, 5 ff.), zu welcher auch die eigene Welt des Menschen, d. h. seine Natur (der Mikrokosmus) gehört. Ihr gegenüber hat die Menschheit einen Beruf: sie sich unterthan zu machen, d. h. den Kulturberuf. So bildet die Menschheit eine Kulturgemeinschaft. Dies in seiner Bedeutung mehr erkannt zu haben als die früheren Zeiten ist ein Fortschritt der Gegenwart.

b. Aus dem verschiedenen Anteil an jenem Gesamtbesitz der Menschheit ergeben sich die Unterschiede des **irdischen Besitzes** bis zu den Gegensätzen von Reichtum und Armut. Der Besitz wird versittlicht, indem er in jenem Sinn gewürdigt und verwendet wird. — Reichtum und Armut ist an sich sittlich indifferent, die Schrift zeigt uns sowohl reiche wie arme Fromme. Dem Heidentum erschien Armut als schweres Übel und als verächtlich (z. B. Tacit. ann. XIV, 40; Juvenal. III, 152. 153), in Israel als abbüßendes Strafleiden (Weber, System der altsynag. paläst. Theol. S. 309). Daß die Stellung des Herzens zum irdischen Besitz das Entscheidende sei, hat Clem. Alex. in seiner Schrift τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος aus Anlaß von Mt. 19, 21 ff. gut ausgeführt. Im Mißverstand dieser Stelle aber hat die Armut in der Kirche eine höhere sittliche Würde erlangt (schon Past. Herm. simil. 2; später zu den cons. evang. gerechnet) und ist der Bettel heilig geworden. Die evangelische Erkenntnis der Reformation hat auch dies Stück christlicher Lehre richtig gestellt (Aug. XVI proprium tenere), sowohl gegen das mönchische Vollkommenheitsideal (Apol. 216, 61), wie gegen die widertäuferische Forderung des Kommunismus (F. C. XII, 13). An die Stelle des unmöglichen Kommunismus setzt das Christentum die sittliche Ausgleichung der Unterschiede durch den gegenseitigen Dienst der Mitteilung (Röm. 12, 13 u. ö.).

c. Der Besitz ist Gegenstand der **Arbeit,** unter dieser Voraussetzung dann auch des **Genusses.** — Gegenüber der Verkennung der Arbeit von seiten des Altertums hat die Schrift von Anfang an (1 Mos. 1, 28; 2, 15) und das Christentum sodann für die gesamte nachchristliche Denkweise die Arbeit, auch die geringste, zu Ehren gebracht (1 Kor. 4, 12; 1 Thess. 2, 9; 4, 11; 2 Thess. 3, 8) und dem Müssiggang gewehrt (2 Thess. 3 10. 11. 12). Die Wiederaufnahme der antiken Bevorzugung des philosophischen Otium in der vita contemplativa von Seiten der späteren Kirche (z. B. Thom. Aqu. II, 2 qu. 182: vita contemplativa potior est quam vita activa. Ein oft wiederholter Satz war: negotium, quia negat otium, malum est.) und der falsche Begriff von der perfectio christiana verkannte den sittlichen Wert der Arbeit auf Kosten des frommen Müssiggangs. Diesen Irrtum hat Luthers Wür-

digung des irdischen Berufs für die neue Zeit überhaupt gründlich beseitigt (vgl. Luthardt, Luther in seiner ethischen Bedeutung, Vortr. 1883). — Von Anfang an ist die Erde mit ihren Gütern den Menschen auch zum Gegenstand des Genusses gegeben (1 Mos. 2, 16), und dies gilt ebenso von den geistigen wie von den materiellen Gütern. Aber die bedingende Voranstellung der Arbeit (2 Thess. 3, 10) wehrt der Unsittlichkeit eines bloßen Genußlebens. Arbeit und Genuß wird geheiligt durch die Beziehung auf Gott.

d. Die verschiedenen Kulturthätigkeiten gelten entweder mehr der **materiellen** oder mehr der **geistigen** Seite des irdischen Lebens. Der zweiten gehören Wissenschaft und Kunst an. Sie alle sind fähig und bestimmt Objekte der Bethätigung christlicher Sinnesweise zu sein. — Die materiellen Kulturthätigkeiten, vom Ackerbau an bis zum Welthandel und zum ausgedehnten Fabrikwesen. Das Altertum hat zwar den Ackerbau, aber nicht das Handwerk und den Kleinhandel gewürdigt. Die alte Kirche hatte vielfach gegen den Handel sittliche Bedenken (z. B. Lactant. Institt. V, 18) wegen der damit verbundenen Gefahren und wegen des Zinsnehmens, welches von der alten Kirche wenigstens den Geistlichen verboten war (Elvira c. 20; Nicäa c. 17), von der röm. Kirche überhaupt als verwerflich angesehen wurde. Die reformatorische Erkenntnis hat die sittliche Berechtigung auch der Handelsthätigkeit an erkannt (C. F. XII, 14), wenn sich auch noch Luther mit dem Zinsnehmen nicht befreunden konnte. Die Wissenschaft hat seit dem Christentum eine neue Geschichte erlebt. Die Welt des Menschen ist von Anfang an bestimmt, ihm Gegenstand der Erkenntnis zu sein (1 Mos. 2. 19 f.). So liegt nicht im Wissen an sich die sittliche Gefahr des Hochmuts, sondern im Menschen selbst, welcher das Intuellektuelle loslöst vom Ethischen (1 Kor. 8, 1). Und ebenso nicht in der Kunst an sich die Gefahr der Sinnlichkeit oder der Kreaturvergötterung, sondern in dem Mißbrauch derselben von Seiten des Menschen. Die Kirche hat von Anfang an Wissenschaft und Kunst in ihren Dienst genommen (vgl. in betreff der Kunst die Ausschmückung der Katakomben) und auch künstlerischen Schmuck des gewöhnlichen Lebens nicht verschmäht (vgl. Clem. Alex. Qu. dives s., c. 21 Paedag. III, 11), wenn sie auch der heidnischen Kunst gegenüber sich ablehnend verhielt. Aber auch wo Wissenschaft und Kunst nicht unmittelbar dem Christentum dienen, können und sollen sie doch wie alles Natürliche ein *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* sein, aber eben deßhalb nicht so getrieben werden, daß sie der Freude an der göttlichen Wahrheit in den Weg treten (Lactant. Institt. VI, 21). Und was von Kunst und Wissenschaft gilt, gilt auch von der Bildung überhaupt. Entschieden ablehnend war die Stellung der alten Kirche zum (heidn.) Schauspiel, vor allem den blutigen Spielen (Tatian 22, Athenag. 35, Theophil. ad Autol. 3, 15; Iren. adv. haer. 1, 6, 3; Tert. de spectac. u. s. w.). Die Synoden schlossen daher die Schauspieler u. dgl. von der Kirche aus (Elvira c. 62; Arles c. 4).

e. Durch ihre Einheit des Fleisches und Blutes bildet die Menschheit eine **Humanitätsgemeinschaft**, welche die einzelnen Glieder dieser großen Menschheitsfamilie in Gerechtigkeit und Gütigkeit zu pflegen und zu fördern haben. — Die Menschheit bildet eine große Familie, soll also auch durch das Pietätsband der Humanität verbun-

den sein. Der Humanitätsgedanke war dem Altertum fremd. Die alttest. Schrift enthält durch ihren Bericht von der einheitlichen Abstammung der Menschen und Völker (1 Mos. 1. 2. 11) die Voraussetzungen, das Christentum in Christo dem Menschensohn die Wirklichkeit desselben. Der Humanitätsgedanke ist im vorigen Jahrhundert (besonders durch Herder) neu erweckt und zum wesentlichsten Bestandteil des modernen Lebens erhoben, aber vom Christentum losgelöst worden (vgl. Schillers Lob Rousseaus, daß er aus Christen Menschen machte), da er doch nur in ihm eine standhafte Wurzel hat (vgl. Hundeshagen, Über die Natur und die geschichtliche Entwickelung der Humanitätsidee in ihrem Verhältnis zu Kirche und Staat. Berl. 1853). Die Humanität schließt in sich auf der einen Seite die Anerkennung des Menschen als Menschen, die Achtung seiner Berechtigung: suum cuique; auf der andern die wohlwollende fördernde Teilnahme, welche sich besonders der Hilfsbedürftigen thätig annimmt und einen der schönsten Ruhmestitel des christlichen Geistes bildet. Die Barmherzigkeitsübung gegen die Armen, Kranken, Gebrechlichen (Blinde, Taube, Blöde u. s. w.) hat eine reiche Geschichte in der christlichen Kirche (vgl. bes. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit). Von der nichtchristlichen Barmherzigkeit unterscheidet sie sich dadurch, daß sie zugleich die Rettung der Seelen sucht. Ihre Spitze findet sie daher in der Mission.

f. Die Anerkennung der sittlichen Würde des Menschen und seines Standes äußert sich in der Achtung der **Ehre** des Andern, wie in der Sorge für die eigene Ehre. Jedem Menschen als solchen gebührt Ehre: *πάντας τιμήσατε* (1 Petr. 2. 17). Diese bestimmt sich näher nach seinem Stande (Röm. 13, 7). So soll ein jeder auch auf seine Ehre, auf die Ehre seines Standes bedacht sein. Zu Lehrern und Vorstehern der Gemeinde sollen nur solche gewählt werden, die ein gutes Gerücht haben auch bei den Ungläubigen (1 Tim. 3, 7; 5, 14; Tit. 1, 8; Akt. 16, 2; 22, 12). Paulus rechtfertigt sich nicht bloß gegen seine Gemeinden öfter, sondern hält auch darauf, daß seine Ehre als römischer Bürger anerkannt werde (Akt. 16, 37). Auf germanischem Boden ist als Mittel für die Wiederherstellung der Ehre, welche höher stehe als das Leben, das Duell entstanden, aber logisch und sittlich zu verwerfen, da der körperliche Mut der Lebensgefährdung nicht Beweis der Sittlichkeit, die Lebensgefährdung selbst aber als eigenwillige unberechtigt ist. Die studentische Mensur aber, welche man vom Zweikampf im eigentlichen Sinn unterscheidet und als nervenstärkende sittliche Mutbeweisung und Hilfsmittel gegen Roheit rechtfertigt, ist in dem Maß als sie gegen Lebensgefährdung geschützt ist, ein Widerspruch zur Rechtfertigung des Duells aus der Vorderstellung der Ehre vor dem Leben, aber doch nie so geschützt, daß alle Lebensgefährdung ausgeschlossen wäre, und so denn sittlich unberechtigt; als Hilfsmittel gegen Roheit aber in sich widersprechend, da die Mensur vielmehr gesucht wird, als angebliche moralische Übung; dazu an sich keine Gewähr für spätere Charakterhaftigkeit, und obendrein ungerechtfertigte Zeitvergeudung.

g. Die Achtung vor der sittlichen Persönlichkeit des Andern fordert die **Wahrhaftigkeit** im gegenseitigen Verkehr. — Wir sind dem Andern Wahrheit schuldig; Lüge ist Mißachtung des Andern (Eph. 4, 25; Kol. 3, 9). Gott ist ein Gott der Wahrheit und Wahrhaftigkeit, der Teufel aber der Lügner (Joh. 8, 44), und so lügen denn auch die sündigen Menschen

(Num. 23, 19), während es bei Gott unmöglich ist (Hebr. 6, 18). Das Gericht über die Lüge des Ananias (Akt. 5, 2 ff.) und die Buße des Petrus über sein Lüge der Verleugnung (Mt. 26, 69 ff.) sind genügende Verurteilungen der Lüge. Die Schrift berichtet mehrere sogenannte Not- oder Verlegenheitslügen, ohne sie aber zu billigen, vielmehr ihr Urteil deutlich genug zu erkennen gebend, z. B. 1 Mos. 12, 11 ff.; 18, 5; 20, 2 ff. In der Kirche ist die sogen. Notlüge von Tertullian und Augustin (de mendacio), dann von Thomas Aquinas und Joh. Gerhard, Loc. XIII, wie von Kant und Fichte unbedingt verworfen, ebenso von Schmidt, Nitzsch, Vilmar (die Notlüge geht hervor aus Weltfurcht, Mangel an Gottvertrauen und Kreuzesfurcht), dagegen von der jesuitischen Moral lax vertheidigt worden. Auch Clemens Alexandr., Origenes, Ambrosius, Chrysostomus u. s. w., auch Luther (zu 1 Mos. 12, 26), Mosheim, Reinhard, de Wette, Wuttke, Schleiermacher — am weitesten gehend Rothe (IV, 337 ff.) — statuieren das Recht liebevoller Täuschung des Nächsten als Mittel zu seiner Rettung. Allerdings können z. B. Trunkene und Geisteskranke nicht als bewußte sittliche Persönlichkeiten sondern nur pädagogisch behandelt werden nach dem Gesetz der Liebe; so daß hier die Pflicht der Vorenthaltung der Wahrheit, aber nicht der Lüge, eintreten kann.

h. Die Übereinstimmung in Gesinnung und Streben knüpft das engere Band der **Freundschaft**, welche der gegenseitigen sittlichen Förderung dienen soll. — Über die große Rolle, welche die Freundschaft im Altertum gespielt hat, vgl. Ernst Curtius, Die Bedeutung der Freundschaft im Alterthum für Sittlichkeit, Wissenschaft und öffentliches Leben: in Gelzers Monatsbl. 1863, Juli und in seiner Schrift: Alterthum und Gegenwart, gesammelte Reden und Vorträge. 2. Aufl. Berl. 1877; Aristot. Nikom. Ethik VIII u. IX, sowie Cic. Laelius sive dialogus de amicitia. Aber auch die Schrift kennt die Freundschaft im N. wie im A. T. (z. B. David und Jonathan), und die Geschichte der Kirche enthält viele Beispiele derselben (z. B. Basilius und Gregor von Nazianz), wenn auch das Christentum durch seine Vorordnung der Menschen- und der Bruderliebe der Freundschaft ihren begrenzteren Raum angewiesen hat. Die Freundschaft ist sittlich nur da wo sie nicht dem Interesse oder dem Genusse, sondern der sittlichen Förderung dient, also auch auf Gemeinsamkeit der religiös-sittlichen Denkweise ruht.

i. Das Gemeinschaftsleben der Menschen ist eine Aufforderung zum **geselligen** Verkehr, welcher als Sache des Genusses sittlich berechtigt ist, sofern er die Erholung von der Arbeit bildet und sich in Zucht und Wahrheit hält. — Der gesellige Verkehr will absichtslose und unbefangene Darstellung und Hingebung zu gegenseitigem Genuß dessen sein, was Gott in die menschliche Natur gelegt hat. Darin besteht seine Berechtigung und Bedeutung; aber unter der Voraussetzung für den Christen, daß sein Christsein wenigstens stillschweigend anerkannt und nicht verletzt wird, und daß der Verkehr den sittlichen Grundforderungen der Zucht und Wahrheit nicht widerspreche. Darnach hat sich auch die Grenze des Scherzes und der Höflichkeit zu bemessen. Sofern Geselligkeit Genuß ist, gilt von ihr was von diesem, daß sie Erholung von der Arbeit sei, diese also zur Voraussetzung und zum Zweck haben soll.

k. Nach diesem Gesichtspunkt, Erholung von der Arbeit zu

sein, bemißt sich auch die sittliche Berechtigung des geselligen Vergnügens, dessen Grundform das **Spiel** ist. — Damit ist die Grenze des Vergnügens gezogen gegen die Vergnügungssucht und sind die Vergnügungen ausgeschlossen, welche nicht erholen, sondern ermüden. Der gemeinsame Genuß fordert in der Regel auch einen äußeren Schmuck oder einen gewissen Luxus. Der Luxus ist berechtigt, sofern er ästhetischen und ähnlichen Zwecken dient im Unterschied von der zwecklosen Verschwendung, und die Erfüllung der vorgeordneten Pflichten, z. B. auch der Wohlthätigkeit zur Voraussetzung hat. Die Grundform des Vergnügens ist das Spiel. Man teilt die Spiele ein in gymnastische und dialektische. Das vollendetste gymnastische Spiel ist der Tanz — Ausdruck des jugendlichen Lebensgefühls in der Form harmonischer körperlicher Bewegung. Die Schrift gebraucht ihn als Ausdruck der Freude und erkennt damit seine Berechtigung (z. B. Luk. 15, 25). Die alte Kirche verwarf ihn, da sie nur die unsittlichen Tänze der heidnischen Umgebung kannte. Der Pietismus erklärte ihn als ungeziemend für die Christen, während die Orthodoxie ihn rechtfertigte. Als Ausdruck jugendlichen Lebensgefühls paßt er nicht für Alle und für alle Zeiten; und die gewöhnliche Praxis hat ihn vielfach sinnlich übel verderbt. Zu den dialektischen Spielen gehört die Konversation als Spiel des Geistes. Die Hazardspiele sind unbedingt sittlich verwerflich.

l. Der **Fortschritt des Kulturlebens** ist ein sittlicher Fortschritt nur dann, wenn er sich in den Dienst des **Reiches Gottes** als des letzten Zieles und Zweckes der Menschheit stellt. — Die Geschichte der Menschheit ist eine Geschichte des Kulturfortschritts. Die Menschheit wird der Erde immer mächtiger und bringt ihre eigene geistleibliche Natur immer mehr in ihren persönlichen und bewußten Besitz. Aber dieser zunächst formelle Fortschritt kann einen doppelten sittlichen Inhalt haben. Auf der einen Seite entfremdet sich das Leben schrittweise der Gottesgemeinschaft, auf den abwärts gehenden Stufen der Entchristlichung, der Entgöttlichung, der Entsittlichung. Damit vollziehen sich die Konsequenzen der nichtchristlichen Denkweise im Gesinnungsleben der Menschheit. An einem solchen Kulturleben kann dann je länger je mehr die Gemeinde Jesu Christi keinen Teil haben, sondern muß von „Babel" ausgehen. Auf der andern Seite soll das Kulturleben in den Dienst der letzten und höchsten Zwecke Gottes gestellt und so zu einem Mittel und Bestandteil des Reiches Gottes werden, daß schließlich Gott sei alles in allem. Dies ist die sittliche Aufgabe der Gemeinde Jesu Christi in und an der Welt. Die Erkenntnis dieser sittlichen Aufgabe auch in ihren praktischen Konsequenzen zu fördern und zu klären und so dem sittlichen Urteil und Handeln zu dienen ist der Beruf der Wissenschaft der Ethik. Die gesunde evangelische Lebensbeurteilung hat ihre Wurzeln in der richtigen Erkenntnis der Glaubensgerechtigkeit. Dieses fördern und festigen heißt also auch die richtige Voraussetzung für die Gesundheit des sittlichen Urteils und der sittlichen Praxis des Christenlebens schaffen.

Vgl. zu Ia über den Begriff der Pflicht: Schleiermacher, Versuch über die wissensch. Behandlung des Pflichtbegriffs. 1824. Dess., System der Sittenlehre, herausgeg. von Schweizer § 112, S. 75; § 131, S. 94. Wuttke, Ethik I, S. 321. 408 ff. Martensen I, S. 481. Zur Etymologie des Worts „Pflicht" (von „pflegen" = sich angelegen sein lassen): Dietrich, Stud. u. Krit. 1841, I.

Zu Ib über die Frage der Pflichtkollision: Erdmann, Vortr. Berl. 1853. G. Schulze, Über den Widerstreit der Pflichten. Halle 1878. Linsenmann (kath.), Tüb. Quartalschr. 1876, I. S. 1—59.

Zu Id über die Frage des Erlaubten: H. H. Wendt, Über das sittlich Erlaubte. Vortr. Berl. 1880. Kübel, PRE.² I, 144 „Adiaphora".

Zu Ie über die Frage des Berufs: Luthardt, Die sittl. Würdigung des Berufs in ihrer geschichtl. Entwicklung. Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. f. w. 1880, S. 593 ff.

Zu If über den Begriff der Vollkommenheit: Hartung, Der Begriff der τελειότης im N. T., in Luthardts Jubiläumsschrift. Lpz. 1881. p. 41—67. A. Ritschl, Die christl. Vollkommenheit. Vortr. Gött. 1874. H. H. Wendt, Die christl. Lehre v. d. Vollkommenh. untersucht. Gött. 1881. Luthardt, Das sittl. Ideal u. s. Geschichte. Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. s. w. 1882. S. 253—262. Kirn, Die christl. Vollkommenh. Theol. Stud. aus Würtemb. 1882. Die Streitigkeiten zwischen den Pietisten u. Orthodoxen über den sog. Perfektismus in Walch, Einl. in die Religionsstreitigkeiten innerh. der luth. Kirche II, 400—427.

Zu IIb: Kübel, Die christl. Nüchternheit. Vortr. Barm. 1876.

Zu IId über die Askese: Melanchthon, C. R. XXI p. 1021 über die mortificatio carnis. Zöckler, Krit. Gesch. der Askese. Frkf. a. M. 1863. H. v. d. Goltz, Enthaltung u. Fasten im Geist d. Evang. Vortr. Bas. 1873. Gaß, Der sittl. Werth des Asketism. Jahrbb. f. d. Theol. 1873. XVIII, 2, S. 247—309. Emerson, Gesellschaft u. Einsamkeit. Aus d. Engl. 2. Aufl. Bremen 1875.

Über das Mönchtum: Cropp, Über die sittl. Grundlagen des Mönchth.s, Jahrbb. f. d. Theol. 1866. Weingarten, Der Ursprung des Mönchth.s im nachkonstant. Zeitalter. Gotha 1877. Ders., PRE.² X, 758—792. Gaß, Gesch. der Ethik I, 1881 S. 121 ff. Ad. Harnack, Das Mönchth. s. Ideale u. s. Gesch. 1882. Hase, Protest. Polemik. 4. Aufl, Lpz. 1878, S. 279 ff.

Über den Selbstmord: C. Becker, Die Sünde des Selbstmords. Lpz. 1872. Schupp, Der Selbstmord u. die theol. Kritik. Straßb. 1874. Alex. v. Oettingen, Über akuten u. chron. Selbstmord. 1881. Masaryk, Selbstmord als soziale Massenerscheinung der modernen Civilisation. Wien 1881. Morselli, Der Selbstmord. Ein Kapitel aus der Moralstatistik. Lpz. 1881. Zur Selbstmord-Manie, Ev. KZ. 1884, S. 165 ff.

Zu IIIa über das Gebet: Melanchthon, C. R. XXI, 998 ff. de invocatione Dei seu deprecatione. Tauberth, Die christl. Lehre v. Gebet, histor.-exeg. bearb. Wurzen 1855. Löber, Die Lehre v. Gebet aus der imman. u. ökon. Trin. abgeleitet. 2. Aufl. Erl. 1860. Kaftan, Die christl. Lehre v. Gebet. Vortr. Bas. 1876. Monrad, Aus d. Welt des Gebets; deutsch v. Michelsen, 1.—6. Aufl. 1881. Leonhardt, Das christl. Gebet. 7 apol. Vortr. 2. Aufl. Berl. 1878. C. Beck, PRE.² IV, 759 ff. Ebrard, B. U. ebendas. S. 767 ff. C. Haffner, Das Gebet des Herrn. Erl. 1880. || Über das Gebet in der alten Welt vgl. außer Nägelsbachs homer. u. nachhomer. Theol. u. K. F. Hermann, Gottesdienstl. Alterthümer, a. betr. O. Vgl. Lasaulx, Über die Gebete der Griechen u. Römer. Würzb. 1842. Leop. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen. 2 Bde. Berl. 1882 S. 31 ff. || Über die Entweihung des Gebets: Döllinger, Heidenth. u. Judenth. Rgsb. 1857 S. 635. || Über das Gebet bei den ersten Christen: Hefele, Beiträge II, 331 ff. zur Archäologie des häuslichen u. Familienlebens der Christen. — Außerdem vgl. Luthardt, Apol. Vortr. I. 10. Aufl. Lpz. 1883 S. 128 ff. u. Moral des Christenth. 3. Aufl. Lpz. 1882 S. 71 ff.

Zu IIIb über den Eid: Elvers, Über den gerichtl. Mißbrauch des Eids. Vortr. auf dem Kirchentag zu Hamburg 1858. Die Bedeutung des Eides für das christl. Volksleben. Ev. KZtg. 1879 Nr. 7. J Köstlin, PRE² IV, 120. Göpfert, Der Eid. Mainz 1883. Hartlieb, Der Eid u. d. mod. Staat, Heilbronn 1884. F. Bauer, Der Eid. Eine Studie, Heidelb. 1884.

Zu IIIc über das Gelübde: Wiese, Vom Gelübde im ev. Sinn. Berl. 1861. J. Köstlin, PRE.² V, 43 ff.; vgl. Zöckler, Gesch. d. Ask., S. 426 f.

Zu IVa über die Frage von der Kirche vgl. die Liter. in Luthardts Kompend. der Dogm. 6. Aufl. Leipz. 1882 § 67 S. 286 ff. Ebenso zur Lehre v. d. heil Schrift, von den Gnadenmitteln u. dem kirchl. Amt § 68 u. ff. Ferner dess. Apol. Votr. II. 5. Aufl. 1882. 7. Vortr.: die Kirche S. 144 ff. 8. Vortr. die heil. Schrift S. 175 ff. 9. Vortr. Die kirchl. Gnadenmittel S. 198 ff. u. die entsprechenden Anmerkungen. Herm. Schmidt, Die Kirche, ihre bibl. Idee u. die Formen ihrer geschichtl. Erscheinung im Unterschied von Sekte u. Häresie. Lpz. 1884. || Über die Frage von Volks- u. Landeskirche: Ad. v. Harleß, Staat u. Kirche. Lpz. 1870. Theod. Harnack, Die freie luther. Volkskirche. Erl.

1870. Ad. Stählin, Das landesherrliche Kirchenregiment u. sein Zusammenhang mit Volkskirchenthum. Lpz. 1871. H. Jacoby, Staatskirche, Freikirche, Landeskirche. Lpz. 1875.

Zu IVf über die Synodalfrage: Luthardt, Die Kirchenlehre und die Synoden. Leipz. 1870.

Zu IVg über den Sonntag: Uhlhorn, Die Sonntagsfrage in ihrer sozialen Bedeutung. Vortr. Lpz. 1870. M. Rieger, Staat u. Sonntag. Frkf. a. M. 1877. Theod. Zahn, Gesch des Sonntags vornäml. in der alten Kirche. Vortr, Hann. 1878. Rohr, Der Sonntag v. sozialen u. sittl. Standpunkt. Bern 1879. W. Baur, Die Genfer u. die schweizer. Gesellschaft zur Heiligung des Sonntags. Hamb. 1876. Ders., Die Hinderungen der Sonntagsfeier u. ihre Ueberwindung. Vortr. Ebd. 1878. Ders., Der Sonntag und das Familienleben. Berl. 1879. P. Niemeyer, Die Sonntagsruhe v. hygiein. Standpunkt. Vortr. Heidelb. 1880. Außerdem Sartorius, Lehre v. d. heil. Liebe III, 1 S. 196—246. Th. Harnack, Prakt. Theol. I, 355 ff. Zöckler, Art. Sonntagsfeier, PRE.[2]

Zu V über Ehe u. Familie u. s. w. in der antiken Welt: Nägelsbach, Homer. u. nachhomer. Theol. u. K. Frdr. Hermann, Griech. Privatalterth. an den betr. Orten. Döllinger, Heidenth. u. Judenth. S. 680 ff. Leop. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen II, 133—219. C. Schmidt (Straßbg.), Die bürgerl. Gesellschaft in der altröm. Welt u. s. w. übers. v. Richard 1857, S. 20 ff., bes. über die Veränderung durch das Christentum S. 168 ff. Hierüber auch Allg. Ev. Luth. Kirchenzeitung. Lpz. 1872 Nr. 6 u. 7. Petrich, Grundzüge einer Gesch. der Ehe. Berl. 1875. Bergel, Die Eheverhältnisse der alten Juden im Vergleich mit den griech. u. röm. Lpz. 1881. Frank, Das Christenth. u. die Frauen. Vortr, Gütersl. 1868. 1873. Manssen. Het Christendom en de Vrouw. Leiden 1877. Ad. Monod, Die Aufgabe u. das Leben des Weibes. 2. Vortr. deutsch Neu-Ruppin 1859 u. ö. Luthers Lehre v. d. göttl. Ordnung des Ehestandes u. s. w. bei Luthardt, Ethik Luthers S. 96 ff. v. Strampff, Dr. M. Luther über die Ehe. Berl. 1857. Gräfin Gasparin, Die christl. Ehe. Koblenz 1844. Glock, Die christl. Ehe u. ihre modernen Gegner. Karlsr. 1881. Thönes, Die christl. Anschauung v. d. Ehe u. ihre modernen Gegner. Leiden 1881. Rödenbeck, V. d. Ehe. Stud. u Krit 1881. 2. 3. Dalton, Die Familie Evang. Betrachtungen. 2. Aufl. Berl. 1870. H. v. d. Goltz, Die Familie in ihrer Bedeutung f. d. sittl. Aufgabe der Gegenw. Vortr. Barm. 1874. H. Thiersch, Christl. Familienleben. 7. Aufl. Frkf. a. M. 1876 E. G. Lehmann, Das Haus. Erbaul. Vortr. 2. Aufl. Leipzig 1881. Auch W. H. Riehl, Die Familie. 6. Abdr. Münch. 1862 (bes. der Abschnitt „das ganze Haus").

Über den Cölibat: Hefele, Beitr. I. 122 ff. Bickell, Das Cölibat e. apost. Anordnung. Ztschr. f. kath. Theol. Innsbr. 1878.

Zur Frauenfrage v. Phil. v. Nathusius. Halle 1871.

Über die Ehe unter Verwandten: Marche, Über den Einfluß der Ehen zwischen Blutsverwandten auf die Nachkommenschaft. Dissert. Leipz. 1863. H. Thiersch, Das Verbot der Ehe innerhalb der nahen Verwandtschaft nach der hl. Schrift u. nach den Grundsätzen der christl. Kirche. Nördl. 1869. || Gegenüber den Versuchen moderner Darwinianer, die phys. Folgen naher Verwandtschaftsehen, als Taubstummheit, Irrsinn u. s. w. abzuleugnen (A. H. Huth, The marriage of near kin 1876; G. H. Darwin, Die Ehe zwischen Geschwisterkindern und ihre Folgen. Aus dem Engl. mit Vorwort v. Zacharias. Lpz. 1876) vgl. die bis jetzt unwiderlegten Nachweise des französ. Mediziners Boudin in den Annales d'hygiène publique t. XVIII p. 5 ff.

Zu Ve über die Eheschließung: Sohm, Das Recht der Eheschließung aus d. deutschen u. kanon. Recht geschichtl. entw. Weim. 1875. Ders., Trauung u. Verlobung. Weim. 1876. Ders., Zur Trauungsfrage (Zeitfragen des christl. Volkslebens). Heilbr. 1880. Ders., Die obligator. Civilehe u. ihre Aufhebung. Ein Gutachten. Weim. 1880. E. Friedberg, Gesch. der Civilehe (Samml. gemeinverständl. wissensch. Vortr.). 2. Aufl. Berl. 1877. Ders., Verlobung u. Trauung. Lpz. 1876. Cremer, Die kirchl. Trauung histor. u. s. w. 1879. Dieckhoff, Die kirchl. Trauung, ihre Geschichte u. s. w. Rost. 1878. Ders., Civilehe u. kirchl. Trauung. Das Gegensatzverhältniß zwischen beiden. Rost. 1880. Denkschrift der allg. ev.-luth. Konferenz. Lpz. 1874. v. Scheurl, Die Entwicklung des kirchl. Eheschließungsrechts. Erl. 1877. Ders., Das gemeine deutsche Eherecht u. s. Umbildung durch das deutsche Reichsgesetz v. 6. Febr. 1875 mit bes. Rücks. auf die Kirchenehеordnung dargest. Erl. 1881. Blumstengel, Die Trauung im evang. Deutschland nach Recht u. Sitte. Weim. 1879.

Über die Ehescheidung: Welches ist die Lehre u. das Recht der evang. Kirche zunächst in Preußen in Bezug auf die Ehescheidung u. Wiederverehelichung? 1839. Verhandlungen

des Frankf. Kirchentags. 1854 Jul. Müller, Über die Ehescheidung u. Wiederverehelichung. Berl. 1855. A. v. Scheurl, Zur prakt. Lösung der Ehescheidungsfrage. Nürnberg 1861. A. v. Harleß, Die Ehescheidungsfrage. Eine erneute Unters. der neutest. Schriftsteller. Stuttg. 1861. Huschke, Was lehrt Gottes Wort über die Ehescheidung. Dresd. 1860. Ders., Beleuchtung der Einwürfe gegen meine Schrift: „Was lehrt u. s. w." Lpz. 1861. Kornmann, Die Ehescheidung nach der Lehre des N. Test. 1874. Greve, Die Ehescheidung nach der Lehre des N. T. Lpz. 1874. Kornmann, Korreferent in Betreff der hinsichtlich der Ehescheidung u. Wiederverheirathung Geschiedener in der ev.-luth. Kirche Preußens festzustellenden Grundsätze. Bresl. 1874. Huschke, Letztes Wort über die Ehescheidungsfrage. Bresl. 1875.

Zu Vh: G. Baur, Grundzüge der Erziehungslehre. 3. Aufl. Gießen 1876. v. Zezschwitz, Lehrb. der Pädagogik. Lpz. 1882. K. A. Schmidt, Gesch. der Erziehung. I. Die vorchristl. Erziehung bearb. v. Schmid u. G. Baur. Stuttg. 1884. A. Kirchner, Gedanken über christl. Erziehung. Barm. 1873.

Zu Vk über die Sklaverei: Hefele, Beiträge zur Kirchengesch. I, 212–226. Overbeck, Stud. zur Gesch. der alten Kirche. 1. Heft. Schloß-Chemnitz 1875. Lechler, Univ.-Progr. Leipz. 1878. Uhlhorn, Kampf des Christenth. mit dem Heidenth. S. 167 ff. Luthardt, Apol. Vortr. III. (Moral des Christenth.) S. 271 f. Th. Zahn, Sclaverei u. Christenth. in d. alten Welt. Vortr. Heidelb. 1879.

Zu VI über den christl. Staat: Stahl, Der christl. Staat. 2. A. Berl. 1858. v. Scheurl, Zeitschr. f. Protest. u. K. 1858 I, 279 ff. H. Thiersch, Vom christl. Staat. Ffk. a. M. 1875. Köstlin, Staat, Recht u. Kirche in d. evang. Ethik. Stud. u. Krit. 1877. 1 u. 2. Kohut, Was lehrt die Bibel über den Gehorsam geg. Staat u. Obrigk.? Düsseld. 1875. H. Thiele, Die Vaterlandsliebe der Christen und zwar in dieser unsrer Zeit. Vortr. Lpz. 1874.

Zu VIe über den Krieg: Achelis, Der Krieg im Licht der christl. Moral. Brem. 1871.

Zu VIIb über die irdischen Güter: H. Jacoby, Jesus Christus u. die irdischen Güter. Vortr. Barm. 1875. || Über die Wohlthätigkeit: Hefele, Beitr. I, 175–211. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit in der alten Kirche. Stuttg. 1882. Ders., In der Kirche des MA. ebendas. 1884. Chastel, Etude historique u. s. w. Paris 1853. Deutsch mit Vorwort v. Wichern. Hamb. 1854. Ratzinger, Gesch. der kirchl. Armenpflege. 2. Aufl. Freiburg 1884. Erhardt, Die nationalökon. Ansichten der Reformatoren. Stud. u. Krit. 1880, 4. Riggenbach, Das Armenwesen der Reformation. Basel 1883. Roscher, Gesch. der Nationalökonomie in Deutschland. München 1874. Löhe, V. d. Barmherzigkeit. 2. Aufl. Nördl. 1877. Th. Schäfer, Die weibliche Diakonie. Vortr. 2 Bde. Hamb. (1. Bd.: Die Gesch. der weibl. Diakonie 1879. 2. Bd.: Die Arbeit der weibl. Diakonie 1880).

Über den Kommunismus: Stahl, Die gegenwärtigen Parteien in Kirche u. Staat, S. 213 ff. Roscher a. a. O. S. 77–97, u. die Grundl. der Nationalökonomie S. 152 ff. Luthardt, Vortr. über die Moral u. s. w., S. 280 ff. Ders., Vortr. über die modernen Weltanschauungen. 2. Aufl. Lpz. 1880 S. 160 ff., 174 ff. u. die S. 255 f. angeführte Liter. über den Sozialismus.

Zu VIIc über die Arbeit: F. W. Otto, Arbeit u. Christenth., e. zeitgesch. Studie. Gütersl. 1871. Uhlhorn, Die Arbeit im Lichte des Evang. Vortr. Bonn 1877.

Über Gewerbe, Handel u. Zinsnehmen: Funk, Handel u. Gewerbe im christl. Alterth. Tüb. theol. Quartalschr. 1876 S. 367–391. Ders., Gesch. des kirchl. Zinsverbots. Akad. Einladungsschr. Tüb. 1876. Ders., Maffei u. d. Zinsverbot. Tüb. Quart.schr. 1879, S. 1 ff. — Vgl. Hefele, Beitr. I, 31 ff. Th. Zahn, Weltverkehr u. Kirche während der drei ersten Jahrhh. Hann. 1877.

Zu VIId über das Verhältnis des Christenth. zu Wissenschaft u. Kunst: Hamberger, Christenth. u. moderne Kultur. Erl. 1863. Ders., Dass N. Folge. Erl. 1868. 1875. v. Harleß, Das Verh. des Christenth. zu den Kultur- und Lebensfragen der Gegenwart. Erl. 1873. M. Frommel, Über wahre Bildung. Vortr. Barm. 1873. Grau, Ursprung u. Ziele unsrer Kulturentwicklung. Gütersl. 1875. Melch. Meyr, Gedanken über Kunst, Relig. u. Philos., herausg. v. Graf Bothmer u. M. Carrière. Lpz. 1874. Portig, Relig. u. Kunst in ihrem gegens. Verh. 2 Tle. Iserl. 1879. 1880 (1. Abth. Christenth. u. Dichtkunst. 2. Abth. Christenth. u. die Liter.). W. Frommel, Christenth. u. bildende Kunst. Vortr. Heidelb. 1880. Luthardt, Die kirchl. Kunst. Vortr. 3. Aufl. Lpz. 1878 u. Gesammelte Vortr. Lpz. 1876 S. 243 ff. || Über das Schauspiel: Hase, Das geistl. Schauspiel. Lpz. 1858. Hagenbach, Kirche u. Schauspiel, in Gelzers Monatsbl. 1862.

Zu VIIe Delff, Cultur u. Religion. Die Entwicklung des humanen Bewußtseins histor.

u. philos. betrachtet. Gotha 1875. Riemann, Humanität u. Christenth. 2 Vortr. Hann. 1878. Scharling, Humanität u. Christenth. in ihrer gesch. Entwicklung. Aus d. Dän. v. Michelsen. 1. Th. Gütersloh 1874. Warneck, Die gegenseitigen Beziehungen zw. d. modernen Mission u. Kultur. Gütersl. 1879.

Zu VII f über das Duell vgl. Wuttke II, 451 ff.

Zu VII h über die Freundschaft: Delitzsch, Philem. od. v. d. christl. Freundschaft. 2. A. Stuttg. 1858.

Zu VII i Meier, Humor u. Christenth. Vortr. Lpz. 1876. Birkenstädt, Der Humor im Licht des Evang. Vortr. Brem. 1879.

Zu VII k über die Adiaphora: Spener, Theol. Bedenken II, 484. Bogatzky, Schriftgem. Beantwortung der Frage was von dem weltüblichen Tanzen u. Spielen zu halten sei. 1750. Frerichs, Das Spiel. 2. Aufl. Brem. 1872. Wuttke II, 303 ff.




